MUSEUM LESSIANUM ÷ SECTION THEOLOGIQUE

NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

PUBLIEE TOUS LES MOIS SOUS LA DIRECTION DE QUELQUES PROFESSEURS DE THEOLOGIE DU COLLEGE PHILOSOPHIQUE ET THEOLOGIQUE S. J. SAINT-ALBERT A LOUVAIN

92e ANNEE

TOME LXXXII

1960

ALMA COLLEGE LIBRARY Los Gatos, Calif.

ADMINISTRATION :
ETABL. CASTERMAN, S.A.
28, Rue des Sœurs Noires
TOURNAI

REDACTION :
NOUV. REVUE THEOLOGIQUE
Collège Phil. et Théol. S.J. S.-Albert
95, Chaussée de Mont-Saint-Jean
LOUVAIN

France, Administr. : Maison CASTERMAN, Rue Bonaparte, 66, Paris (VIe).

56017

v. 82
1960

A NOS ABONNÉS

Nous avons le plaisir de vous faire parvenir ci-joint le premier numéro de la série 1960 de la NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE. Comme en 1959, la Revue paraîtra, cette année, tous les mois (sauf août et septembre), avec le même nombre de pages.

Le prix de l'abonnement pour les différents pays est indiqué en deuxième page de la couverture de ce numéro.

Nous adressons un pressant appel à tous nos abonnés de Belgique, de France et du Grand-Duché de Luxembourg pour qu'ils veuillent bien, **dès la réception de ce fascicule,** *faire parvenir à l'Administration de la Revue (Casterman, Tournai, C. C. P. 219.47; Paris, C. C. P. 676.68) le montant de leur abonnement pour 1960.*

Nous adressons cet appel aussi instamment à tous nos abonnés des autres pays; qu'ils s'acquittent immédiatement, **dès réception de ce fascicule,** *du prix de leur abonnement* **chez le libraire indiqué** *pour le recouvrement dans leur pays.*

Si des abonnés se trouvaient malheureusement empêchés de continuer leur abonnement en 1960, qu'ils veuillent bien en avertir **immédiatement** *l'Administration de la Revue, Établissements Casterman, Tournai, Belgique.*

Nous serons très reconnaissants à tout abonné qui nous aidera à étendre le cercle des souscripteurs de la Revue, soit en la recommandant à des amis, soit en envoyant à la Direction ou à l'Administration des adresses de prêtres auxquels nous pourrions présenter, avec chance de succès, un numéro spécimen.

Nous remercions enfin tous les lecteurs qui nous ont, au cours de cette année, manifesté leur sympathie, exprimé en diverses occasions soit leurs encouragements et félicitations, soit aussi leurs désirs et suggestions. Puisse cette franche collaboration entre la Revue et ses abonnés devenir de plus en plus étroite et constante, de plus en plus confraternelle!

Nos abonnés français nous rendraient service en mentionnant sur le talon de leur bulletin de versement le numéro de référence qui figure sur l'emballage des livraisons.

Imprimé en Belgique.

N° 1 1960 Janvier

NOUVELLE REVUE THEOLOGIQUE

Orient et Occident chrétien : deux théologies ?

Pour bien connaître une nation étrangère, la meilleure méthode est d'aller se rendre compte sur place. Il y a, toutefois, deux catégories de voyageurs-touristes. Les premiers, conscients d'eux-mêmes et de leur supériorité ethnique sous tous les rapports, vont à l'étranger et s'informent de tout avec exactitude : ils observent, notent les mœurs des autochtones, leurs usages, leur mentalité et, rentrant chez eux, ils résument devant les amis leurs impressions en une petite phrase comme celle-ci : « comme ils sont différents de nous ! Vive notre « chez-nous ! » S'ils se mettent à écrire un livre sur le pays d'où ils viennent, peut-être l'autochtone qui le lira, devra-t-il constater tristement : « il a tout vu, mais... il n'a rien compris ! »

Il y a, heureusement, une autre sorte de voyageurs. Ceux-là partent pour l'étranger, bien persuadés que le pays où ils vont est différent du leur, mais c'est précisément cette différence, cette originalité même qu'ils cherchent à connaître et à comprendre. Eux aussi observeront tout, mais avec sympathie ; ils ne se contenteront pas des apparences ; ils iront quelquefois flâner dans les ruelles des quartiers populaires, interrogeront les habitants et pas seulement les guides, noueront des amitiés, recueilleront des confidences qui vous renseignent plus sur autrui que sa fiche d'état-civil ; bref, ils viseront à saisir l'âme d'un peuple, en cherchant à coïncider avec elle de l'intérieur. Peut-être, n'y réussit-on jamais parfaitement, car il faudrait être l'autre pour le connaître tel qu'il est ; mais, de cette découverte,

* L'article qui suit reproduit le texte, à peine retouché, d'une conférence, donnée à Bruxelles en décembre dernier, sur les positions théologiques de l'Orthodoxie. Inscrite dans le cadre d'une initiation aux questions œcuméniques, organisée par le cercle S. Jean Chrysostome et destinée principalement à des laïcs, elle se limite à une esquisse sommaire, sans justifications ni références bibliographiques, de l'esprit et des perspectives principales de la théologie orthodoxe. En la publiant dans son numéro de janvier, la *N.R.Th.* estime qu'elle pourra aider ses lecteurs à mieux apprécier la pensée religieuse de nos frères séparés d'Orient.

on rentre chez soi, enrichi; on commence à se regarder soi-même et son pays, avec d'autres yeux, plus pénétrants et plus critiques; l'horizon de l'esprit s'est élargi, car on a touché du doigt « qu'il y a plus de choses sur la terre comme au ciel que n'en rêve notre philosophie ».

Je crains fort que, dans le passé, lorsqu'ils ont cherché à se connaître mutuellement, les chrétiens séparés et surtout les théologiens n'aient le plus souvent imité la première catégorie de voyageurs.

Le fait se vérifie pour ce qui est des contacts entre l'Orient et l'Occident chrétien. Après la consommation du schisme, chaque fois que l'on s'est rencontré, ce fut pour se justifier soi-même et mettre tous les torts de l'autre côté. Il en est advenu ce qu'il advient, à la longue, de tout divorce : peu nombreux au début, les griefs mutuels se sont multipliés avec le temps, comme si chaque partie cherchait à amasser, sur la tête de l'autre, tout le combustible possible destiné à le brûler plus sûrement comme hérétique. De cinq à six chefs d'accusation, allégués par Photius au IX^e siècle [1], M. Cérulaire passe à 22 griefs contre les latins dans sa lettre au Patriarche d'Antioche [2] et le P. Palmieri, dans son savant ouvrage [3] sur la théologie orthodoxe, en compte jusqu'à 62, empruntés aux théologiens byzantins, entre le XII^e et le XV^e siècle.

Faut-il ajouter que les théologiens latins, sans être aussi minutieux, ont bien rendu aux Orthodoxes la monnaie de leur pièce? Chaque partie, sûre d'elle-même et de son bon droit, ne voyait dans l'autre qu'erreurs et la condamnait avec une bonne conscience imperturbable.

Pourtant, avant de juger autrui et surtout des griefs qu'il a contre vous, ne conviendrait-il pas de se mettre d'abord à sa place? Tant qu'on n'a pas pénétré l'univers intérieur de quelqu'un et vu les choses comme il les voit, peut-on jamais espérer le rejoindre et dissiper les malentendus?

Il nous faut donc, pour saisir fidèlement la pensée théologique de l'Orthodoxie et l'apprécier à sa juste valeur, ne pas nous contenter d'une méthode comparatiste superficielle consistant à noter ses divergences d'avec la théologie latine, mais tâcher de la comprendre par elle-même comme elle se voit par ses propres yeux.

Nous chercherons d'abord à capter l'« esprit » de cette théologie orthodoxe; par là, nous espérons mieux éclairer les positions qu'elle a prises et qu'elle défend.

Tâche difficile, assurément, car, à un certain moment de son his-

1. Procession du Saint-Esprit et annexion du *Filioque* au symbole de Nicée-Constantinople, Primat du Pontife romain et d'autres griefs de caractère disciplinaire : célibat des prêtres, jeûne du samedi et en Carême (*P.G.*, 102, 721-741).
2. *P.G.*, 120, 789-796.
3. *Theologia dogmatica orthodoxa*, t. II, 1913, pp. 58-68.

toire, l'Orthodoxie a, elle-même, regardé du côté de l'Occident latin, elle a adopté ses armes et ses méthodes ; elle s'est muée en un anti-catholicisme militant ; elle a subi, puis combattu, l'influence protestante, elle s'est même inspirée des philosophies à la mode : toutes épreuves qui ont altéré les traits de son visage [4]. Aussi, est-ce par un retour à son passé, aux grandes époques où elle s'est montrée elle-même, que la théologie orthodoxe cherche aujourd'hui à redécouvrir son génie propre et à justifier sa vision du monde.

Nous allons, dans une première partie, chercher à situer *la* position de la théologie au sein de la pensée religieuse orthodoxe avant d'en examiner *les* positions principales : l'idée que s'en fait l'orthodoxie va, en effet, déterminer une orientation différente de celle qui inspire la théologie latine.

POSITION DE LA THÉOLOGIE ORTHODOXE

Vladimir Lossky, un théologien orthodoxe de grande classe, mort prématurément en 1958 [5], a écrit, il y a quelques années, un « Essai sur la théologie mystique de l'Eglise d'Orient [6] ». Quand on lit ce livre, on constate que c'est tout le champ de la théologie dogmatique qu'il couvre, c'est-à-dire l'ensemble des vérités de la foi, présentées en une synthèse doctrinale, et non pas seulement le petit canton réservé chez nous à la « théologie ascétique et mystique » ou « théologie spirituelle ». Il y a là une indication précieuse sur la nature même de la théologie orthodoxe.

Une théologie mystique.

Dans son essence, la théologie orthodoxe est toujours « mystique », c'est-à-dire liée étroitement à la vie spirituelle qui a pour but l'union déifiante ou la « divinisation » de l'homme. Cette conception s'apparente à l'idée que se faisaient les Pères grecs de la Θεολογία. Le

4. Ces constatations émanent des théologiens orthodoxes eux-mêmes, lors du premier congrès de théologie orthodoxe, à Athènes, en 1936 ; voir, en particulier, le discours de M. le Professeur Alivisatos : *Actes du Congrès,* Athènes, 1939, pp. 67-79 et *passim.* On peut consulter à ce propos l'excellente contribution du P. Schultze, S. J., *Teologia latina e teologia orientale,* au recueil *Problemi e orientamenti di teologia dommatica,* vol. I, pp. 553-556 et l'article plus détaillé du même auteur : *Problemi di teologia presso gli orthodossi - Spirito genuino dell'ortodossia,* dans *Orient. Christ. Period.,* 1941, vol. VII, pp. 149-205.

5. Consulter sur la pensée théologique de cet éminent représentant de l'Orthodoxie contemporaine le remarquable article de O. Clement, *Vladimir Lossky, un théologien de la personne et du Saint-Esprit,* dans *Mémorial Vladimir Lossky, Messager de l'Exarchat russe en Europe occidentale,* 1959, n° 30-31, pp. 137-206.

6. Paris, Aubier, 1944.

terme désignait, pour eux [7], le degré le plus élevé de la vie spirituelle, consistant dans la connaissance quasi expérimentale ou contemplation de la Sainte Trinité. Tout l'effort intellectuel que les Pères déployaient à élucider les mystères de la foi visait à la sauvegarde et à la promotion de la vie chrétienne dans les fidèles et trouvait là sa mesure [8]. La « foi droite », l'« orthodoxie », qu'ils défendaient avait un rapport immédiat avec la vie sainte. La théologie orthodoxe, fortement marquée par le monachisme byzantin, n'a fait qu'accentuer cet aspect.

Comment comprendre cette conception de la théologie et en quoi diffère-t-elle de l'idée que s'en font les latins?

Pour bien la saisir, il nous faut expliquer brièvement la nature de la théologie dans son rapport avec la foi.

La théologie, réflexion rationnelle sur la foi et au service de la foi, peut être conçue d'une double façon, selon la perspective dans laquelle on considère la foi elle-même. Celle-ci, qui est une connaissance surnaturelle accordée par Dieu à l'âme pour diriger ici-bas notre marche vers Lui, reste néanmoins une connaissance humaine, ayant une structure rationnelle et se trouve, par conséquent, nécessairement confrontée avec les autres connaissances acquises par notre raison naturelle. Elle est, cette foi, dans un état intermédiaire, à mi-chemin entre la raison naturelle, dans laquelle elle est comme greffée par Dieu, et la vision béatifique vers laquelle elle tend, puisqu'elle nous fait déjà connaître, partiellement et comme en un miroir obscur, Dieu tel qu'Il est et s'offre à nous pour être notre bonheur éternel. De là résulte une double orientation, une sorte d'écartèlement de la foi. Elle est, d'une part, tendue vers la vision de Dieu, vers la connaissance immédiate et expérimentale qu'Il nous accordera au ciel et qu'Il accorde déjà comme un avant-goût, ici-bas, aux âmes saintes; d'autre part, elle vise à rendre assimilables à la raison naturelle qui l'interroge, les vérités révélées qu'elle professe et auxquelles elle adhère; elle cherche à leur conférer un statut, aussi rigoureux et précis que possible, afin de les faire agréer par la raison, cette ménagère méticuleuse, qui aime l'ordre dans son domaine et range soigneusement toutes choses dans ses tiroirs, munis d'étiquettes.

La théologie — ou l'intelligence au service de la foi — va donc suivre deux directions diamétralement opposées : d'une part, soulevée par le dynamisme de la foi vers la vision, l'intelligence s'effor-

7. Depuis le IV[e] siècle, chez Evagre le Pontique (art. *Contemplation*, par Lemaitre, dans le *Dict. Spir.*, fasc. XIV, 1779, 5).

8. L'argument le plus décisif des Pères contre les hérétiques (p. ex. d'Athanase contre Arius) était que leurs erreurs compromettaient la divinisation même du chrétien, qui est la fin de toutes les voies de Dieu sur nous. « Si le Christ n'est pas Dieu, disait Athanase, comment peut-il nous diviniser? »

cera, à travers les entrevisions que Dieu donne de Lui-même dans la Révélation, de saisir Dieu plus parfaitement et d'éclairer les voies obscures qui mènent à cette possession savoureuse ; d'autre part, elle sera ramenée vers la raison pour lui expliquer le sens de ce qu'elle croit, indiquer la place des vérités surnaturelles dans l'ensemble du savoir humain et, au besoin, la défendre ; bref, concilier foi et raison dans une synthèse organique qui, sans les confondre, les fasse coexister pacifiquement, sinon amicalement.

La première voie est suivie par la théologie orientale et voilà pourquoi on l'appelle une théologie mystique, la seconde est celle de la théologie latine, soucieuse de justifier la foi devant la raison incrédule et de montrer son accord avec la science et les autres connaissances humaines : on peut lui donner le nom de théologie rationnelle.

Sans doute, toutes deux, faut-il le dire, font appel à la raison, aux concepts, aux raisonnements — nous n'avons pas d'autres instruments pour réfléchir, même sur la foi — et, en ce sens, elles sont toutes deux des disciplines rationnelles, mais la direction qu'elles suivent, de part et d'autre, est différente et cette orientation va conférer à leurs méthodes des caractères qui les distinguent nettement.

Une théologie négative.

Vous vous souvenez de l'apologue, raconté par Augustin, du petit garçon, voulant mettre toute l'eau de la mer dans un trou creusé par lui dans le sable. C'est l'image même de la tentative de l'esprit humain, affronté au mystère de Dieu. Dieu, le Dieu vivant, nous dépasse infiniment. Même quand Il se révèle, Il reste mystérieux, incompréhensible, Il se dérobe dans la Ténèbre, cette « nuée obscure où Il se tenait au Sinaï, quand Il parlait avec Moyse » (Ex 20, 21). Cette idée de la Transcendance de Dieu, de son mystère inaccessible à l'intelligence humaine, même éclairée par la foi, comme d'ailleurs à toute intelligence, est un thème familier de la patristique grecque [9] et de la théologie orthodoxe qui est son héritière. Le fait n'a rien d'étonnant, car le progrès même de la vie spirituelle nous fait réaliser à mesure la grandeur de Dieu qui passe toute mesure.

Or, ce thème de l'incognoscibilité de Dieu, mieux éprouvé dans l'ascension mystique de l'âme, appellera corrélativement non pas une timidité et comme un dédain dans l'usage que la théologie fera de la raison, mais au contraire, dans la conscience de ses limites, elle exigera d'elle un effort de dépassement d'elle-même, un surpassement de son activité normale afin de s'unir à Dieu, au-delà de tout concept. C'est la voie que l'on appelle la « théologie négative ou apophatique »

9. On peut se reporter au texte classique de Grégoire de Nysse, dans la *Vie de Moyse*, II, 163-164, coll. Sources chrétiennes, 1955, p. 81-82.

et qui a été consacrée comme méthode théologique par le pseudo-Denys l'Aréopagite.

Quand nous voulons connaître Dieu, Perfection infinie et infiniment simple, il faut dépasser non seulement les images tirées des choses sensibles, mais aussi nos idées, empruntées aux perfections créées, qui, parce qu'elles sont limitées, nous masquent l'infini et peuvent être des idoles mises à la place du vrai Dieu. Or, dépasser les perfections créées équivaut à les nier, quand nous les appliquons à Dieu : on pourra dire, par exemple, que Dieu n'est pas juste; que Dieu n'est pas miséricordieux, puisque, à tout prendre, nos idées de la justice, de la miséricorde, sont bornées, limitées et comme telles ne s'appliquent pas à Dieu.

Ne croyez pas qu'il s'agit ici de spéculation abstraite; nous sommes au cœur même de notre foi et proches de l'Evangile. Vous vous souvenez de la parabole du Maître et des ouvriers envoyés à la vigne, à des heures différentes de la journée [10]. Notre justice humaine ne nous dit-elle pas : à travail égal, salaire égal; ou, si vous le voulez, à travail inégal, salaire différent; c'est pure justice, disons-nous. Or, le Maître donne le même salaire : un denier, à ceux qui ont travaillé différemment et vous vous rappelez la plainte de l'ouvrier, embauché depuis l'aube et qui a peiné tout le jour. Que lui répond le Maître? « Ami, prends ce qui te revient, te fais-je tort? » Autant dire : « ne suis-je pas juste? » Sans doute, Dieu est juste, il faut l'affirmer, et pas juste, si nous l'entendons à notre manière.

Or, quand on doit nier d'une chose ou d'un être ce qu'on vient d'en affirmer et sous le même rapport, notre raison est comme frappée de stupeur et n'a plus de prise sur cet être qui lui échappe. Telle est la fonction de la théologie négative qui nous fait prendre conscience, concrètement, que Dieu dépasse notre esprit et que la voie pour le saisir est celle d'une connaissance « par delà » le concept, au-delà de toute représentation notionnelle.

La théologie latine au moyen âge a connu par le Pseudo-Denys et parfois suivi la voie de la théologie négative — qu'on songe à Jean Scot Erigène —, mais, avec saint Thomas, elle a opté en faveur d'une théologie positive qui prend appui sur les concepts empruntés aux perfections créées; consciente de leurs limites, elle ne les nie pas pour autant, mais les corrige et les affine, en tenant compte que Dieu les réalise à sa manière, qui nous dépasse [11]. Elle fait confiance à l'« analogie », à la proportion qui rattache le fini à l'infini et s'attache à

10. Mt 20, 1-16.

11. On peut le constater chez S. Thomas. De l'œuvre du peudo-Denys, il ne commente que les *Noms divins*, c'est-à-dire la voie de la théologie positive; il subordonne d'autre part la voie négative à la voie positive, par la « via eminentiae », celle de l'analogie.

l'aspect positif, « révélateur », des images et concepts sous lesquels Dieu se manifeste pour se faire connaître de nous. Jamais, elle n'abandonne son lent et patient travail d'ébéniste, qui n'a, pour parler de Dieu, que les concepts et qui entend bien construire, grâce à eux, une science des choses divines.

Une théologie « expérientielle ».

Ces deux attitudes antinomiques achèvent de les caractériser l'une et l'autre.

La théologie orthodoxe, consciente de la transcendance des réalités de la foi sera une théologie de l'expérience spirituelle ; elle ramène sans cesse l'esprit du croyant, au-delà de toute formule et de tout concept, à une expérience de la foi, à une connaissance immédiate, de type existentiel, celle qui est accordée aux « saints » et aux « Pères ». Elle sera relativement indépendante de la philosophie et se défiera plutôt de l'abus du raisonnement qui risque de glisser à côté du réel divin à saisir.

La théologie latine, au contraire, veillant à la rigueur de ses énoncés, faisant confiance à la sûreté de ses démarches rationnelles, recourra davantage à la philosophie et au raisonnement. Tout en s'abreuvant aux sources de la Révélation, elle sera portée à la décanter comme un vin trop généreux, à l'enclore dans des notions précises, et au besoin à les multiplier, ces concepts, afin de mieux cerner le mystère et elle ne s'arrêtera dans son explication que lorsque la raison se verra contrainte au silence.

Une confirmation par l'histoire.

Deux traits historiques vont nous faire saisir sur le vif ces optiques différentes.

Quand, au moyen âge, la théologie chrétienne rencontra la philosophie antique ressuscitée, en l'occurrence l'aristotélisme arabe, le résultat fut une synthèse où les deux firent apparemment bon ménage, grâce à S. Thomas d'Aquin, qui donna à la théologie le statut d'une science humaine et en élabora le système.

Quand, un siècle plus tard, au XIV^e^ siècle, la théologie orthodoxe rencontra l'humanisme de la Renaissance et son culte du savoir humain à Byzance, loin de s'en accommoder, elle résista et lui fit front courageusement. Les attaques de cet humanisme portant sur la vie spirituelle des moines de l'Athos et leur doctrine de l'hésychasme, Grégoire Palamas, le coryphée de la théologie orthodoxe moderne, déclencha par ses écrits une vigoureuse contre-offensive. Pour combattre ses adversaires, il ne fit pas appel à des spéculations philoso-

phiques, mais à l'expérience des saints, à la vie spirituelle en exercice, dont il justifia théoriquement la rigoureuse orthodoxie, conforme à la Tradition et à l'Ecriture [12].

Plus tard, au XV[e] siècle, au concile de Florence, on vit s'affronter de nouveau ces mentalités diverses. Pour prouver leur doctrine du *Filioque,* les Latins faisaient appel aux arguments dialectiques, tandis que les Grecs opposaient, avec une égale constance, la tradition et les écrits des Pères grecs. Deux « esprits » théologiques se heurtaient, cherchant à s'expliquer l'un à l'autre sans réussir vraiment à se rencontrer ni à se comprendre [13].

DEUX TYPES DE THÉOLOGIE

Après ces considérations générales sur l'esprit qui anime ces deux théologies, nous pouvons chercher à les caractériser selon leurs traits essentiels.

La théologie orthodoxe.

Trois caractères spécifiques distinguent, nous l'avons vu, la théologie orthodoxe de la théologie latine : elle est *mystique,* voyant toutes choses en Dieu et Dieu en toutes choses, et y ramenant sans cesse tout le reste comme à un vivant principe;

elle est *négative,* consciente de la transcendance de Dieu vis-à-vis de toute intelligence et soucieuse de régler sur elle toutes ses démarches;

elle est « *expérientielle* » ou, si l'on préfère, existentielle, liée et confrontée sans cesse avec la réalité de l'existence chrétienne et l'expérience qu'en ont les fidèles et les saints.

On comprendra, dès lors, que son point de départ, son centre et sa fin, c'est le mystère de la Sainte Trinité. Elle sera, par excellence, une *théologie trinitaire.*

La théologie orthodoxe part du Dieu vivant qui se manifeste et ce Dieu qu'elle connaît par révélation, c'est le Père, le Fils et le Saint-Esprit, trois subsistants ou hypostases qui ne font qu'un seul Dieu, dont tout le reste provient et vers lequel tout revient.

En outre, c'est à la lumière de ce mystère, inaccessible à l'esprit humain, qu'elle s'efforce d'éclairer les autres mystères : Création,

12. Voir, à propos de Palamas, l'ouvrage récent de J. Meyendorff, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas,* coll. Patristica Sorbonensia, Ed. du Seuil, 1959.

13. Cfr l'ouvrage du P. Gill, S. J., *The Council of Florence,* Cambridge Univ. Press et la recension que nous en avons donnée dans la *N.R.Th.,* 1959, pp. 967-969.

Origine de l'homme, Incarnation, Rédemption, Eglise, d'où le caractère résolument trinitaire de la théologie orientale qui trouve en ce mystère son centre de référence.

Enfin, c'est dans l'union avec la Trinité qu'elle voit la fin de l'Univers et en particulier de l'homme par la déification, cette participation à la gloire ou à la splendeur incréée de la Trinité [14]. Par là s'explique le caractère nettement eschatologique et pascal de la théologie orthodoxe.

La théologie latine.

Par contre, trois traits caractérisent la théologie latine : elle est *rationnelle* : procédant du connu à l'inconnu par des voies sûres et éprouvées et par conséquent partant de l'homme, de sa nature, de ses aspirations, en particulier de son désir de bonheur pour y rattacher tout le reste méthodiquement ;

elle est *positive* : se fondant sur ce que Dieu révèle et met à notre portée pour se faire connaître de nous et édifiant sur cette base un système structuré ;

elle est *technique,* s'intéressant au « comment » des mystères et cherchant à les expliquer par réduction à l'unité, qui est la loi de la raison.

Elle sera, par excellence, une théologie *christologique,* c'est-à-dire du Dieu fait Homme, « révélé », visible. Le Christ et sa prédestination éternelle dans le dessein du Père en sera le vrai point de départ, il en constituera le centre comme Christ mystique dans l'Eglise, à la lumière duquel tout le reste sera aperçu et il en sera la fin comme Chef glorieux du Royaume achevé [15].

Elle sera, par le fait même, davantage une théologie du salut que de la divinisation et elle s'attachera, comme à un centre d'intérêt, à son accomplissement présent plus qu'à son terme final.

POSITIONS PRINCIPALES DE LA THÉOLOGIE ORTHODOXE

Nous pouvons désormais passer à la considération de quelques mystères essentiels de notre foi et montrer brièvement comment la théologie orthodoxe, selon son optique propre, va les aborder.

---

14. Sur le thème de la déification et celui de la « lumière », on se reportera toujours avec profit à l'étude approfondie de Mme Lot-Borodine, *La doctrine de la déification dans l'Eglise grecque,* dans la *Revue de l'Histoire des Religions,* 1932, t. 105, pp. 5-43, t. 106, pp. 525-574 ; 1933, t. 107, pp. 8-55.

15. Les ouvrages du P. E. Mersch, S. J., *Le Corps mystique* et *Théologie du Corps mystique* (Museum Lessianum) n'en témoignent-ils pas ?

Trinité.

Le mystère de la Trinité est le mystère de trois personnes qui sont un seul Dieu. A voir les choses logiquement, on peut, pour essayer de saisir quelque peu ce mystère, prendre son point de départ dans la Trinité des personnes ou dans l'unité même de la nature divine.

La théologie orientale aurait suivi la première voie, la théologie latine la seconde. Si c'était vrai, il faudrait dire que les Pères grecs comme les Pères latins partent d'un concept, les premiers du concept de personne, les seconds du concept de nature, grâce auquel ils tâcheraient d'expliquer les aspects antinomiques du mystère.

En réalité, les Pères grecs, du moins selon l'interprétation de la théologie orthodoxe, ne partent pas d'un concept, mais de la réalité même des trois subsistants ou hypostases qui sont une seule « ousie » ou réalité existante, distincte de toute autre. La Trinité des personnes est, pour eux, le premier principe logique au-delà duquel on ne peut pas remonter ; ces personnes divines, on ne peut ni les expliquer ni, par exemple, les « déduire » à partir de l'Essence divine, puisque c'est une donnée première, irréductible. Leur essence, c'est leur unité même, le fait qu'elles se contiennent mutuellement, que chacune donne aux autres tout ce qu'elle a. La source de cette unité, c'est le Père, origine « personnelle » de la divinité, qui communique celle-ci au Fils et à l'Esprit ; ceux-ci, trouvant dans le Père leur origine, y trouvent aussi leur fin.

On sait comment procède, par contre, la théologie latine [16] qui, en ce domaine, suit comme chef de file S. Augustin. Le grand Docteur de l'Occident part de l'homme, de la psychologie humaine. Il se représente Dieu sous l'analogie de l'âme humaine, qui se connaît et qui s'aime : selon ces démarches ou processions immanentes, elle produit en elle une représentation intérieure et fidèle d'elle-même, son verbe, et d'autre part une « inspiration d'amour » rattachant ce verbe à elle-même : l'esprit. Identiques à l'essence, ces processions sont distinctes par leur opposition même. Par là, la pensée latine cherche à s'expliquer la Trinité des personnes à partir de l'unité de l'essence.

Une telle tentative paraît, aux yeux des Orthodoxes, téméraire et impie. Vouloir déduire la multiplicité des Personnes de l'essence, conçue comme logiquement antérieure, c'est sembler mettre un premier principe de la divinité *avant* la Personne du Père, c'est vouloir percer le mystère de l'Essence divine, inaccessible à notre esprit,

16. Chaque fois que nous parlerons ici de la théologie latine, nous entendrons la théologie classique, celle des manuels, *vue dans la perspective orthodoxe.* Il y aurait beaucoup à redire à la façon dont les Orthodoxes l'interprètent et aux griefs qu'ils nous font. Nous aussi, nous nous sentons quelquefois mal compris d'eux. Mais notre exposé étant de simple information, nous n'avons pas à rectifier ces erreurs d'interprétation ni à présenter d'apologie.

c'est, surtout, ne pas aboutir, car ces processions immanentes ne paraissent pas réellement distinctes et l'on s'approche dangereusement du Sabellianisme.

Ces objections mêmes nous éclairent sur la mentalité orthodoxe. On ne déduit pas les Personnes de la nature divine, mais le Fils et l'Esprit procèdent du Père comme de la source unique.

Dans cette optique, on comprend mieux l'objection théologique que font les Grecs à l'affirmation latine de la procession du Saint-Esprit à partir du Père et du Fils.

Le Fils ne peut être gratifié d'un privilège qui n'appartient qu'au Père d'être l'origine première, le principe d'unité des autres Personnes. On détruirait de la sorte la monarchie du Père. Par ailleurs, mettre à part le Père et le Fils comme un principe unique, transpersonnel, de l'Esprit, c'est en revenir à une procession selon la nature, impensable dans la perspective orthodoxe, puisque, à ce titre, le Saint-Esprit qui est cette même nature divine, procéderait de lui-même.

Je m'empresse d'ajouter que les théologiens latins ont répondu avec pertinence aux objections des Grecs, lors du Concile de Florence au XV[e] siècle. Ils y ont satisfait et apaisé leurs craintes en montrant que leur méthode, suivie par les Pères latins, eux-mêmes de grands saints, semblait aussi légitime que le schème grec. Les deux formules, la grecque : le Saint-Esprit procède du Père *par* le Fils et la latine : procède du Père *et* du Fils, furent toutes deux reconnues correctes et acceptées comme équivalentes pour la foi. L'accord, librement donné par les Grecs au décret d'union en témoigne.

Qu'on ne croie pas, cependant, que toutes les difficulés soient, de ce fait, aplanies. Il s'est tenu, récemment, à Paris, en 1950, une session entre théologiens catholiques et orthodoxes sur cette question; après de longues discussions, les deux partis se sont séparés, sans parvenir à se mettre d'accord sur leur point de vue respectif [17].

Création.

Cette diversité entre une théologie des Personnes ou de la personne et une théologie de la nature va se marquer encore plus profondément dans le domaine que les Pères grecs appellent l'« économie », c'est-à-dire l'activité de Dieu au dehors, dans l'œuvre de la Création et le retour de l'Univers en Dieu.

Quant on part d'une notion de Dieu comme Etre infiniment parfait, pleinement heureux et se suffisant à lui-même, il est bien difficile de réconcilier avec elle l'idée d'une création, production d'êtres

17. Voir *Russie et Chrétienté*, 1950, n° 3-4.

inférieurs à Dieu et distincts de lui par leur nature. Pourquoi le Parfait aurait-Il créé l'imparfait? S'Il le fait, est-il vraiment et absolument parfait et ne cherche-t-il pas en eux une perfection plus totale? La pensée philosophique, laissée à elle-même, est sans cesse guettée par le spectre du panthéisme.

Pour la théologie orientale, Dieu n'est pas une « nature » repliée sur elle-même, un Dieu « fermé », mais une Trinité de personnes qui s'extasient l'une dans l'autre, un Dieu « ouvert » qui rayonne au dehors comme le soleil.

Ce Dieu, dont l'essence est la Bonté, se communique au dehors à une multiplicité d'êtres, car il y a, en Lui, une pluralité d'énergies et de puissances distinctes et cependant identiques à son Essence, par lesquelles Il peut faire surgir, hors de Lui, des êtres auxquels Il pourra se donner.

La fin de la Création est, en effet, le Don que Dieu veut faire de Lui-même et comment ne serait-elle pas libre, puisqu'elle est le terme d'une volonté d'amour émanant de personnes?

La Trinité façonne donc l'Univers et y met son empreinte. Le Père de toute bonté, cet habile artisan, dit saint Irénée, pétrit la création de ses deux mains qui sont le Fils et l'Esprit Saint, y faisant éclater partout la puissance du Père, la sagesse (ou l'ordre) du Fils et la vie de l'Esprit.

L'homme et son destin.

De cet Univers, l'homme est le sommet, puisqu'il est fait, lui, à l'image et la ressemblance de la Trinité.

L'homme est d'abord l'image de la Trinité, puisqu'il est, comme elle, à son niveau, un être pluripersonnel dans une unique nature : la théologie orientale voit, en effet, dans le premier homme sorti des mains de Dieu toute l'humanité concrète qui en procède et répond à l'intention divine.

Cet homme est aussi créé à la ressemblance de Dieu, puisqu'il est appelé, par sa nature même, à s'unir à Lui librement.

La pensée orientale ne peut imaginer l'homme autrement que comme un être théocentrique, c'est-à-dire avec une relation dynamique, inscrite dans sa nature même vers l'union avec Dieu et la déification.

La pensée latine, elle, plus soucieuse de distinguer d'abord l'homme d'avec Dieu, considère principalement l'homme comme une nature, élevée par la bonté de Dieu à un ordre surnaturel et pourvue de dons gratuits en vue d'une fin qui dépasse ses capacités natives : conception « analytique » qui répugne singulièrement, faut-il le dire, à la perspective « personnaliste » et unifiante de l'Orthodoxie.

Créé par le Verbe comme son « hypostase visible », « Fils du Jour

divin », comme disent les Pères grecs, l'homme est donc appelé à parachever la ressemblance avec Dieu.

Cette œuvre consiste à s'orienter, lui et l'Univers entier, vers Dieu, par un processus de spiritualisation de la nature qui est du ressort de sa liberté. Composé lui-même d'un corps, d'une âme raisonnable et d'un esprit polarisé sur Dieu, suivant la trichotomie chère aux Pères grecs, il doit soumettre le corps et ses passions à l'âme, l'âme et ses valeurs à l'esprit et l'esprit à Dieu. C'est en gardant sans cesse cette orientation dynamique qu'il pourra parallèlement spiritualiser le Cosmos, dont il est le grand-prêtre et le liturge.

Au terme, il est appelé à participer à la gloire de la Trinité, ce reflet lumineux de l'essence divine inaccessible qui doit le transfigurer et pénétrer son être tout entier, corps, âme et esprit, de la lumière toute pure de la divinité.

Le péché.

Cette mission confiée par Dieu à l'origine, l'homme l'a compromise en détournant à son profit la liberté reçue. Par son péché, il a déformé en lui l'image de Dieu, désagrégé la nature et l'Univers.

Désormais, par sa faute, le mouvement vers Dieu est inversé : l'esprit se nourrit de l'âme, l'âme du corps et le corps cherche son bien dans un Univers voué à la mort. Mort, concupiscence, illusion de l'esprit sont entrés dans l'homme ; souffrance et anarchie ont envahi le Cosmos. Tel est le mystère du péché d'origine et ses répercussions cosmiques.

Trois barrières, désormais, séparent Dieu de l'homme : la nature désagrégée, le péché corrompant la volonté et la mort.

Incarnation.

Il fallait reprendre l'œuvre compromise, ramener l'homme à son intégrité primitive et mener à son terme la déification de l'homme.

C'est alors que le Verbe de Dieu se fait homme pour nous faire et nous refaire « dieux ». Il écarte les obstacles, rend à la nature humaine son intégrité en l'unissant à sa personne divine, à la volonté humaine sa droiture en obéissant jusqu'à la mort de la croix et à notre corps l'immortalité par sa résurrection.

La théologie orthodoxe aborde le mystère du Christ dans la lumière du *Dieu* fait homme et non, si je puis m'exprimer ainsi, dans celle de l'*Homme*-Dieu. Ce qui est vrai de sa personne, il faudra le dire pareillement de son œuvre rédemptrice.

Rédemption.

De même que le Christ apparaît avant tout à l'Orient chrétien comme le Verbe de Dieu, assumant l'humanité pour la diviniser, ainsi la Rédemption qu'il opère est conçue comme l'œuvre de la déification reprise et menée à terme : Dieu qui déifie, en nous transformant déjà, plus que l'Homme-Dieu qui nous sauve.

La preuve en est que la représentation la plus habituelle, l'icone populaire du Christ en Orient est celle de la Transfiguration, où la divinité rayonne dans l'humanité, déjà participante de la gloire. C'est même là, pour la pensée orthodoxe, l'état connaturel du Christ, qui lui est dû en raison de l'union hypostatique, mais Il y a renoncé par « économie », afin d'opérer notre rachat. Plus que le viateur, c'est le Christ triomphant au matin de Pâques et siégeant désormais au ciel comme le *Pantocratôr,* qu'aime à évoquer la dévotion de l'Orient.

Il faut bien l'avouer, le Christ historique semble un peu disparaître dans cette conception, ce Christ homme qui naît, souffre et meurt, si familier à notre piété occidentale [18]. Le moyen âge latin a suivi ici la maxime de S. Augustin, vers laquelle l'inclinait son humanisme : c'est par le Christ-*homme* que l'on atteint le Christ-*Dieu* et, après les abaissements de la crèche, c'est devant le mystère de sa souffrance expiatrice que la pensée latine s'est le plus longuement attardée.

Cette différence d'accent, tributaire de tempéraments spirituels divers, va expliquer les orientations ultérieures que vont suivre les théologies et que nous nous voyons contraints de n'esquisser que sommairement. La mentalité latine, humaniste, soucieuse d'autonomie et passablement juridique, concevra la rédemption comme une œuvre expiatoire, accomplie par le Christ, chef de l'humanité, éteignant pour nous, par ses souffrances, la dette de justice contractée envers Dieu par le péché et nous rendant le droit à la vie éternelle, la grâce qui nous permet de la mériter par nos actes.

Une certaine conception de la justice, qui sous-tend la pensée occidentale, volontiers dualiste, dans l'appréciation des rapports entre Dieu et l'homme, explique sans doute, à elle seule, les doctrines plus accusées de la théologie latine sur le péché originel, comme privation d'un état dû à la nature d'Adam et de ses descendants en vertu d'un décret libéral de Dieu, la notion de satisfaction pour le péché dans l'œuvre de la rédemption et le sacrement de pénitence, comme aussi les indulgences et les peines du purgatoire.

---

18. Nous n'oublions pas la piété russe, sa dévotion à l'humanité souffrante du Christ et l'imitation de son humilité. Voir à ce propos le livre suggestif de N. Gorodetzky, *The humiliated Christ in modern Russian Thought,* S.P.C.K. Mais elle a un autre accent que dans l'Eglise latine et elle ne se comprend bien que sur l'arrière-fond d'un Christ glorifié, acceptant pour nous la kénose de son humiliation terrestre.

La théologie orientale, plus mystique, c'est-à-dire unifiante, comme nous l'avons noté plus haut, ne sépare jamais Dieu et l'homme dans l'œuvre du salut et répugne à leur assigner un rôle respectif. C'est la raison pour laquelle l'épineux problème des rapports entre grâce et liberté, qui a passionné si longtemps la théologie latine, ne s'est jamais posé à l'esprit d'un Oriental ; sa doctrine de la *synergie* parfaite entre Dieu et l'homme, qui n'est, au fond, qu'une expression de la théologie négative en face d'un mystère qui dépasse l'esprit de l'homme, l'a préservé de s'engager dans ces sentiers sans issue.

Par ailleurs, la conception d'un Dieu, Bonté et Amour infini, a empêché l'Orthodoxie d'appliquer à nos rapports avec Lui notre catégorie de justice et c'est peut-être par là que s'explique la négation qu'elle oppose à certaines de nos vérités dogmatiques. Sa répudiation des peines du purgatoire a sans doute là son origine ; la sensibilité orientale ne peut accepter, semble-t-il, l'idée d'une souffrance purement expiatrice et non simplement médicinale.

Mariologie.

Notre insistance sur l'aspect humain de la Rédemption et notre coopération personnelle au salut explique, pour une part, dans la piété occidentale, les honneurs distincts rendus à la Vierge Marie et l'exaltation de ses privilèges personnels comme l'Immaculée Conception.

L'Orthodoxie, dont on connaît la touchante piété mariale, ne sépare jamais néanmoins dans ses icones comme dans son dogme la Mère de son Fils (le dogme d'Ephèse, de la *Theotokos*, fut, en réalité, une affirmation christologique) ; elle sera, de ce fait, moins encline à considérer à part le mystère de Marie. Par ailleurs, la notion de privilèges purement gratuits, non liés immédiatement à une coopération de la créature, répugne à son idée de la synergie ; aussi, sera-t-elle portée à rejeter — mais cette négation est loin d'être universellement admise — le privilège de l'Immaculée Conception, tel qu'il est défini par l'Eglise catholique.

Elle y oppose des objections que nous pouvons d'ailleurs retrouver sous la plume de certains théologiens latins, au moyen âge, entre autres celle-ci : Marie doit être rachetée et ne peut l'être avant la Passion de son Fils. Elle craint, d'autre part, en raison d'une fausse idée qu'elle se fait de cette grâce de l'Immaculée, de diminuer la valeur et le mérite de son oblation volontaire, de son Fiat, à l'Annonciation.

On peut toutefois se demander si ce n'est pas le fait même de la définition par le Pape en dehors de tout Concile qui incline certains théologiens contemporains à rejeter parmi les *theologoumena* indifférents les dogmes mariaux récemment reconnus par l'Eglise catholique.

Pneumatologie.

Toute action de Dieu au dehors, surtout celle de la restauration du genre humain, engage nécessairement et conjointement le Fils et l'Esprit, le Logos et la Vie.

L'œuvre de la déification ne s'achève pas avec le Christ. Il a restauré la nature comme un tout; il s'est uni l'humanité et en a fait son Corps mystique, mais il faut encore que chaque personne et toutes ensemble, s'unissent à Dieu librement, par un don personnel et volontaire. Ce rôle personnel d'achever en chaque chrétien la ressemblance divine est dévolu au Saint-Esprit, lui qui confère déjà à la Trinité son « cachet personnel », puisqu'il empêche la dyade du Père et du Fils de se refermer sur elle-même et est principe de vie et d'amour.

Le Christ l'avait dit, de son vivant : « Je suis venu apporter le feu sur la terre. Comme je voudrais qu'il fut déjà allumé [19] ! » Ce feu, pour les Pères grecs, c'est l'Esprit Saint, animant l'Eglise.

Eglise.

L'Eglise est, à la fois, le monde rénové par le Christ, le « paradis sur terre », selon Irénée, réplique du jardin d'Eden et anticipation de l'au-delà, mais aussi le lieu où les hommes après avoir reçu, par le baptême, l'empreinte du Christ, image du Père, achèvent librement dans l'Esprit leur ressemblance avec Dieu. L'Eglise est conçue par les Orientaux dans sa dimension verticale, son rapport avec Dieu, plutôt que dans sa dimension horizontale, en profondeur plutôt qu'en étendue [20]. Telle est la raison pour laquelle les Orthodoxes sont moins sensibles à l'aspect d'unité sociologique, qui fait de l'Eglise un seul Corps visible du Christ. La catholicité est, pour eux, plus ontologique que géographique, interne plutôt qu'externe et visible, car elle est, en réalité, le signe et le caractère de la Trinité dans l'Eglise, le mystère de plusieurs en un seul. De même que chaque personne divine est toute l'ousie, ainsi chaque église locale, par son évêque, possède toute l'essence de l'Eglise et est le lieu de la présence plénière de l'Esprit. L'unité de l'Eglise en son ensemble se réalise dans l'amour mutuel et la parfaite égalité des évêques, détenteurs du pouvoir sacerdotal, comme d'ailleurs dans la concorde des fidèles en tant que temples du Saint-Esprit : c'est par là qu'elle est l'image terrestre de la Trinité bienheureuse.

C'est l'Esprit qui, dans l'Eglise, assure l'unité de l'amour et non un pouvoir juridique quelconque, surtout pas celui d'un seul. C'est

19. Lc 12, 49.

20. Nous devons cette remarque à Mgr Szepticky, *Deux mentalités*, dans *Irénikon*, 1926, n° 5, p. 234.

l'Esprit qui est à l'œuvre dans les sacrements avec l'évêque et le prêtre. Sans lui, pas de présence sacramentelle du Christ ; il est l'âme qui donne aux mots et aux gestes leur vertu divine. Il n'y a pas d'eucharistie sans épiclèse, c'est-à-dire sans l'invocation du Saint-Esprit, indispensable, selon la théologie orthodoxe, pour conférer aux paroles de l'institution, leur pouvoir consécrateur.

CONCLUSION

Ce bref aperçu, que nous ne pouvons développer davantage, nous a fait pressentir la dualité des théologies latine et orientale, dues à des optiques très différentes. Une enquête plus poussée nous en convaincrait sans doute bien davantage.

On peut se demander, en terminant, si la négation par l'Orthodoxie, de dogmes catholiques comme le Primat et l'infaillibilité du Souverain Pontife, le *Filioque,* l'Immaculée Conception, le Purgatoire et quelques autres, n'est pas due d'abord à une perspective qui ne réussit pas à les intégrer plutôt qu'elle ne les rejette. Nos dogmes, expression d'une foi qui doit nous être commune, s'incarnent nécessairement, *dans leur expression même,* au sein d'un contexte théologique et selon une mentalité religieuse. Sentir les limites de celle-ci, en prendre conscience et vouloir les dépasser pour rejoindre la perspective de l'autre, afin que lui aussi fasse le même chemin inverse et découvre un jour la vérité que nous lui proposons, n'est-ce pas la seule voie certaine d'un rapprochement durable ?

C'est, à notre avis, la tâche la plus urgente : avant d'oser espérer l'unité de nos églises, il faudra d'abord confronter nos théologies, les mettre en contact l'une de l'autre, les enrichir l'une par l'autre. N'y aurait-il pas grand profit, pour l'une comme pour l'autre, à lever le rideau de fer qui les sépare [21] ? Une cure de théologie négative ne ferait-elle pas le plus grand bien à la théologie latine, dans sa quête rationnelle, trop rationnelle, du mystère de Dieu-Trinité et du mystère du salut ? Et l'Orthodoxie elle-même, si attentive aux réalités eschatologiques de la gloire, n'y gagnerait-elle pas un peu de notre inquiétude humaine pour le déroulement terrestre du salut et son accomplissement ecclésial ici-bas, au sein d'un monde qui le cherche sans le connaître ?

Eegenhoven-Louvain G. DEJAIFVE, S. J.
95, Chaussée de Mont-Saint-Jean.

21. Ce « ressourcement » oriental s'est amorcé, dans la théologie latine, depuis une génération. La « source » grecque a d'ailleurs toujours irrigué la pensée occidentale, même au moyen âge. Mais ce qu'on souhaite ici, c'est un contact des théologies « vécues » de part et d'autre.

L'esprit œcuménique au Brésil ?

L'œcuménisme est-il un phénomène essentiellement européen, en ce sens qu'il serait lié, non pas sans doute à la conscience européenne, mais à la conscience qu'ont certains Européens des exigences de leur christianisme ? Une philosophie de l'histoire serait-elle en droit de distinguer, suivant les modalités d'insertion d'une communauté chrétienne dans son contexte social, entre le phénomène de la chrétienté, celui de la lutte plus ou moins ouverte entre confessions chrétiennes rivales (dans un pays donné), celui de la coexistence pacifique qui doit sa paix à la fuite de rapports religieux, celui de l'œcuménisme enfin ? Cette liste n'est sans doute pas exhaustive, mais ne correspondrait-elle pas à un processus normal d'évolution, dans l'ordre indiqué ? Plutôt que de répondre directement à de telles questions, nous nous bornerons à examiner une situation historiquement et géographiquement déterminée, de nature à les éclairer. Nous prendrons le milieu brésilien, et tenterons d'y situer ce que pourra y être un esprit œcuménique que nous aurons d'abord brièvement analysé.

I. L'esprit chrétien d'œcuménisme

Quand la passion de la vérité suscite la haine, cette vérité en morceaux est une caricature de la vérité salvatrice, puisque celle-ci est existentiellement liée à la charité. Il est difficile de dire que la vérité est au service de la charité, ou la charité au service de la vérité : ce sont comme deux versants d'une même réalité mystérieuse. L'un des aspects se fait juge de l'autre.

Si notre charité n'est pas assez grande pour accueillir le chrétien non-catholique comme *frère en Jésus-Christ*, assurément elle est bien courte et se trahit elle-même. Nous servons le même Seigneur, nous sommes renés en lui par l'effet d'un même baptême, nous recevons de lui l'affirmation qu'il n'est pas de plus grand devoir que d'aimer Dieu par-dessus tout, et le prochain comme soi-même ; nous vivons enfin dans l'espérance de la même béatitude, par la grâce du Christ.

Si notre amour de la vérité ne nous présente le protestant que sous

les traits de l'hérésiarque perdu dans l'erreur et que nous ne pouvons que combattre, prenons garde aux quelques considérations suivantes. Sommes-nous sûrs de connaître suffisamment, sans le déformer, ce que nous vouons à la géhenne et condamnons sans nuance ni appel? Avons-nous conscience qu'entre nous et les Réformés orthodoxes, par exemple, il se trouve plus de croyances communes (les croyances fondamentales à vrai dire, celles qui tiennent au salut par la grâce de Jésus-Christ, Verbe divin incarné, mort et ressuscité) que de dogmes récusés, quelque profondes et irrécusables que soient nos divergences? Les simplifications caricaturales sont-elles complètement et définitivement bannies de notre littérature? Prenons garde enfin que l'ensemble des dogmes définis prétendent exprimer le Mystère de Dieu, mais non pas le livrer intégralement. Au-delà des articles du *credo,* saint Thomas rappelle que c'est *aux réalités* qu'ils expriment que va notre foi. On ne peut à priori affirmer qu'il n'existe pas d'autres manières possibles d'exprimer les mêmes mystères sans les trahir. Nul n'a le monopole de la vérité. De plus, nous ne la possédons pas comme une propriété particulière; c'est elle qui nous possède dans la mesure où nous nous soumettons à ses exigences objectives. Elle nous est confiée non seulement pour la gloire de Dieu et notre propre salut, mais encore pour que son rayonnement effectue le salut du monde entier.

Si l'on désirait caractériser l'esprit chrétien d'œcuménisme, il faudrait donc faire intervenir les éléments suivants :

1. *Dans l'ordre de la charité* : l'œcuménisme traduit la prise au sérieux de l'amour que nous devons porter aux autres chrétiens. Il vise à substituer effectivement la compréhension à l'hostilité personnelle. Nous aimons le prochain tel qu'il est, avec ses préjugés, ses erreurs (malgré elles), ses fautes et celles de ses ancêtres, et nous l'aimons assez pour l'aider à s'en délivrer *sans le pousser, même involontairement, à s'y enfoncer pour renforcer ce qui le distingue de nous.*

La prière doit avoir une grande place dans l'activité charitable d'œcuménisme. La prière pour les frères séparés n'est pas seulement l'activité la plus abordable par toute paroisse catholique, par tout chrétien, la moins dangereuse et la moins contestable; elle reste l'activité essentielle là même où l'on se trouve en mesure d'agir sur d'autres plans. Aucun motif valable ne saurait y contredire.

2. *Dans l'ordre de la vérité.* S'il est vrai que nul n'a le monopole de la vérité, nous avons des devoirs envers les vérités particulières mais authentiques que recèlent les religions différentes de la nôtre. Ne pas faire justice à une certaine vérité, c'est prédisposer d'autres

hommes, qui y sont plus sensibles que nous, à s'en prévaloir, peut-être au détriment de l'équilibre total des vérités du salut. L'histoire de l'Eglise fournit plus d'une illustration de cette loi.

Un concordisme de façade qui rechercherait une illusoire unité en niant les divergences réelles ne serait pas moins contraire à l'œcuménisme. La vérité ne se contredit pas elle-même : on n'a donc jamais à faire justice à la doctrine adverse en défigurant celle que l'on représente et dont on vit. Mieux vaut approfondir la diversité des sens attribués aux mêmes mots (Eglise, grâce, foi, justification, dogme, etc.) plutôt que de s'en tenir à des énoncés ambigus qui témoigneraient d'un accord illusoire.

Dans l'ordre de la vérité, le but propre de l'œcuménisme, à tout le moins son premier but, n'est pas de dissoudre les divergences, c'est de *connaître autrui sans défigurer sa pensée*. Entreprise difficile certes, mais réalisable malgré la leçon de dures expériences passées. Ce n'est servir personne, ni la vérité, ni sa propre doctrine, ni le bien réel de celui que nous voudrions sans doute amener à nos vues, que de se laisser aller aux réductions arbitraires qui encombrent tant de polémiques et dont les auteurs se trouvent dans toutes les confessions.

Connaître la pensée de l'autre telle qu'elle est : aucun profit n'est vraisemblable si l'on n'est pas capable d'atteindre ce premier objectif. Si l'on songe ensuite à faire évoluer les positions, il est indispensable : quant à ses propres positions, d'en connaître et reconnaître les difficultés ; quant au passé de sa confession, d'en admettre les faiblesses et les erreurs éventuelles ; quant aux positions du partenaire, de choisir comme point d'appui et de départ les vues justes et profondes qui sont siennes et qu'il s'agira d'étendre, non les vues erronées qu'on dénoncerait de l'extérieur du système.

N'est-ce pas commettre une injustice que de comparer les déficiences *de fait* manifestées dans la vie de la confession d'en-face, avec l'*ordre idéal* proposé par notre propre confession : on ne compare valablement que des éléments se situant au même plan, doctrine à doctrine, fruits à fruits. Il est même ordinairement injuste, et toujours inefficace, de juger l'autre avec des catégories qui lui sont tout à fait étrangères : ceci rend compte de l'inévitable échec de beaucoup de tentatives apologétiques.

3. Respectueux de la charité et de la vérité, l'esprit chrétien d'œcuménisme nous semble encore tendre vers une troisième valeur, celle de la complémentarité : complémentarité dans l'exercice de la charité comme dans l'expression de la vérité, sans parler des indispensables complémentarités dans les spiritualités et les liturgies. En se purifiant, le dialogue œcuménique doit tendre à s'installer au cœur du Corps mystique pour se transformer en dialogue de membres com-

plémentaires d'un même organisme. Nous entrons ici dans ce qu'on pourrait appeler *l'eschatologie de l'œcuménisme,* car il est clair que l'œcuménisme au sens strict disparaît au moment où tous les participants du dialogue sont complètement intégrés dans la même Eglise. Or le travail œcuménique risque fort de devoir se poursuivre jusqu'à la fin du monde, sans que cette assertion porte le moins du monde ombrage à son utilité et à sa nécessité. Mais le propre du mystère eschatologique est de se trouver déjà mystérieusement présent dans le processus même qui n'a pas encore atteint sa fin. Cette remarque est pleinement conforme à ce que l'ecclésiologie explicite aujourd'hui du *rattachement invisible* de certains humains *à l'Eglise visible.* Ceux qui ne partagent pas toutes nos croyances nous mettent toujours en question : ils nous obligent à descendre au plus profond de nous-même pour mieux trier entre l'essentiel et l'accessoire, entre le nécessaire et le contingent. Ils nous obligent à trouver le point d'équilibre de notre propre doctrine, là où nous sommes le plus nous-mêmes, et le plus fidèles à la vérité que nous servons : immense service.

Mais aussi, en deçà de cet essentiel mieux dégagé, on peut estimer que nos frères séparés nous proposent le jeu d'une certaine complémentarité. Il y a plusieurs demeures dans la Maison du Seigneur. Ne nous sommes-nous pas montré réticents dans la théologie du Saint-Esprit précisément parce que les protestants exagéraient à nos yeux ce qu'on en pouvait véritablement tirer? De leur côté, les protestants nous disent qu'ils s'interdisent pratiquement la mariologie, précisément parce qu'il leur semble que les catholiques romains en exagèrent les données. Désireux d'échapper aux confusions doctrinales que permet l'imprécision théologique, les latins ont largement usé de l'analyse conceptuelle, surtout depuis saint Thomas; mais nos frères séparés d'Orient, craignant un juridisme exégétique superficiel, se refuseront d'entrer dans une voie qui leur paraît menacer la transcendance des saints mystères. Dans une aide réciproque, encore que non forcément égale, mieux vaudrait accepter certaines complémentarités. L'Occident prend plus vivement conscience que jamais des valeurs d'incarnation : contrepoids bienfaisant de la tendance orientale à considérer la religion comme une évasion du quotidien, à conférer prématurément au christianisme une dimension non seulement transfiguratrice mais encore et déjà glorieuse, dont le statut véritable n'appartient pas à cette terre. L'Orient baigne dans un sens aigu du mystère et de la transcendance du Sacré : contrepoids bienfaisant pour ceux qui seraient tentés de trop s'en tenir à des figurations anthropomorphiques ou à des computs juridisant toute la vie de l'Eglise.

La difficulté tient à ne jamais confondre ce que l'Eglise tient de Dieu et, comme tel, demeure parfait et inamovible, et ce qu'elle

tient des hommes qui la composent. Les deux éléments sont intimement engagés et mêlés dans l'histoire religieuse du monde (œuvre de Dieu et des hommes). Nous pourrons, échappant au danger, regarder les Réformés pour qu'ils nous rappellent, par l'insistance qu'ils y mettent, tel ou tel point de notre très authentique patrimoine commun. Pensons ainsi à la transcendance de Dieu, au secours que nous devons trouver dans la connaissance biblique de la religion, à la gratuité de la grâce et du salut, à la médiation unique du Christ; à l'indissociabilité de notre vie spirituelle, de notre vie morale et de notre vie de croyance; à la liberté chrétienne prêchée par saint Paul; à la place capitale, essentielle, centrale, du Mystère pascal dans l'histoire religieuse de l'humanité comme de la vie personnelle du chrétien; à la justification par la foi; au sacerdoce des fidèles communiqué par le baptême en Jésus-Christ; bref, en l'adhésion personnelle au Christ-Sauveur que nous révèle l'Ecriture sainte. Certes nous ne sommes pas toujours d'accord sur le sens exact et les nuances à attribuer à chacun de ces termes; du moins sommes-nous unanimes sur l'essentiel de ce qu'ils signifient et unanimes dans notre volonté de tendre à la réalité christique qui se trouve actuellement présente, au-devant des uns et des autres.

On n'a plus à montrer que l'esprit apologétique est directement contraire à l'esprit œcuménique; mais le premier peut revêtir des formes subtiles sur lesquelles il est bon d'avoir médité. Cela nous fera renoncer en œcuménisme à l'*influence* comme succédané de la *puissance*, à l'influence conçue sournoisement comme mode de pression extrinsèque. L'influence est normalement un résultat; elle risque de s'altérer et de se compromettre en s'érigeant comme but.

Mais allons plus loin afin de protéger la relation œcuménique de ses contrefaçons qui la corrodent. La relation œcuménique est avant tout *dialogue* : le prêtre ne s'y pose ni en maître, ni en juge, ni même formellement en docteur encore qu'il le doive être pour la sécurité de ses propos; il s'y introduit comme dialoguant, ouvertement membre d'une confession différente de celle de l'interlocuteur. Or ce n'est pas analyser assez profondément ce qu'est réellement le dialogue que de le caractériser comme instrument de nature à promouvoir la vérité ou l'unité, l'une en l'autre. Le dialogue n'est pas (ou pas seulement) *pour* la vérité, il *est* instauration de vérité; il n'est pas (ou pas seulement) *pour* l'unité, il *est* déjà réalisation d'unité.

La personne s'accomplit elle-même dans ses relations avec les autres personnes. Le dialogue n'est pas à son égard menace pour son intégrité, mais réalisatrice de son être profond de personne. Par quoi l'on pressent que l'affirmation de la personnalité *par mode de puissance et d'autorité* monopoliserait bien à tort l'affirmation par la-

quelle une personne se pose et s'accomplit. Entrer dans le dialogue est aussi, éminemment, un acte réalisateur de la personnalité des partenaires. L'acte de puissance et d'autorité est légitime et nécessaire en son ordre; hors de là, c'est une faiblesse, s'il se substitue à l'effort du dialogue. Des deux grands types d'affirmation sociale de soi, celui *par mode de puissance et d'autorité* et celui *par mode de dialogue*, le premier n'a jamais été perdu de vue dans l'Eglise; mais l'œcuménisme pourrait attirer davantage l'attention sur les bienfaits et la nécessité du second. En entrant dans notre histoire par l'Incarnation, en ne violentant la liberté humaine ni dans l'acte de foi, ni dans l'acte d'espérance, ni dans l'acte d'*agapè*, Dieu a voilé sa puissance et son autorité, il est entré dans la voie du dialogue.

II. DIFFICULTÉS PRÉSENTÉES PAR LE CONTEXTE BRÉSILIEN

Qu'on ne s'attende pas à trouver ici le compte rendu des réalisations œcuméniques déjà effectuées ou en cours de réalisation dans le pays considéré. Cela reste secondaire par rapport à notre objectif qui doit être à la fois moindre et plus vaste. Il sera moindre parce que les contacts dont nous avons connaissance ou auxquels nous avons pu participer ne couvrent vraisemblablement pas tous les efforts actuellement tentés dans le même sens. Au surplus, l'assentiment des évêques locaux ne supprime pas le caractère privé de tels contacts; il s'agit plus de tolérance que de mission proprement dite, au stade où nous sommes. Mais aussi, exposer de tels contacts risquerait d'induire en erreur sur leur ampleur sociologique : si leur importance prophétique est incontestable, ils ne sont nullement le fruit d'un vœu général, d'une poussée incœrcible de rapprochement et de compréhension mutuelle. C'est précisément ce dernier point que nous avons à considérer en en éclaircissant les secrètes raisons. En ce sens notre objectif déborde la chronologie des réalisations accomplies : il embrasse les mentalités dont les réalisations forment normalement l'expression spontanée.

On aurait tort de limiter l'œcuménisme au travail de quelques spécialistes et l'absence de confrontations doctrinales ne prouve pas à lui tout seul que l'idée œcuménique ne germe pas dans un pays donné. On peut s'en tenir au stade d'une prière pour l'union des chrétiens, toutes portes fermées. Nul ne saurait affirmer qu'une telle prière n'existe pas dans les différentes confessions; elle est d'ailleurs incluse dans le *pater* que nous récitons tous. Néanmoins, si elle avait pris de vastes proportions, on en saurait quelque chose, soit par exemple par l'institution d'une semaine annuelle de prières pour l'unité. Or il faut reconnaître que les efforts menés pour l'institution d'une telle

semaine (ou à quelque chose d'équivalent) sont tellement circonscrits, au Brésil, qu'ils sont pratiquement sans répercussion sociale et quasiment inconnus du public brésilien, à quelque confession qu'il appartienne. Sur le point précis de la semaine de prières, il faut signaler que l'adoption de la semaine européenne de fin janvier rencontre une très sérieuse barrière naturelle dans ces pays du continent austral : janvier, c'est le plein été et c'est la période de vacances qui suspend la réunion de bien des groupes, met en veilleuse certaines institutions comme les scolaires et les universitaires, disperse bien des familles, réduit le nombre d'habitués de bien des paroisses. Mais une telle difficulté n'étant pas décisive pour l'ensemble de la question, il convient de chercher plus avant quelque explication.

Plusieurs raisons, qu'il n'est pas inutile d'éclaircir, militent à notre avis pour rendre le dialogue œcuménique particulièrement difficile au Brésil. Le lecteur pourra se rendre compte si nos raisons ne seraient pas par hasard applicables à d'autres pays. Plus encore que le défaut presque total de réalisations, il faut signaler le défaut de climat favorable. On sait que les premiers contacts doivent aider à assainir l'atmosphère, l'ambiance fraternelle devant aider à son tour à l'entretien et à la multiplication circonspecte des échanges bienveillants. Voilà une donnée de fait qui nous donne un retard considérable sur ce qui se passe en France par exemple, où l'on semble avoir pris la tête du mouvement d'échanges sympathiques entre catholiques et réformés. Mais le fait est surtout notable par la situation qu'elle révèle et exprime. Tentons d'en déceler les divers constituants.

Reconnaissons en premier lieu que l'Amérique du Sud ne se trouve pas dans le cercle où fermentent les idées directrices de la civilisation dont elle vit actuellement. Au plan des idées, elle n'a pas les moyens de prendre des initiatives sur un large front, notamment au plan religieux et doctrinal qui nous retient ici. Les raisons en sont connues ; rappelons les plus notables : son clergé peu nombreux et peu homogène, souvent d'origine étrangère, le petit nombre de ses universités de haut standing culturel, de ses élites intellectuelles, le fait de ne pas constituer géographiquement (ni historiquement) un des carrefours internationaux d'échanges comme le sont Paris, Genève, Rome, Londres, Louvain ou New-York, le fait de n'être ni politiquement ni économiquement une des toutes grandes nations (nous pensons à l'un quelconque des États sud-américains), le fait de parler une langue mineure, étrangère — il faut bien le reconnaître — aux grands échanges d'idées (congrès, publications majeures, etc.). Or les initiatives préfèrent naître et croître sur des terrains qui y prédisposent, à tout le moins qui permettent une suite féconde.

A ces raisons d'ordre général s'ajoute une raison plus propre à notre sujet. L'histoire prouve que des tentatives de dialogue œcuménique sont susceptibles de surgir n'importe quand, à peu près n'importe où; mais de fait l'œcuménisme se trouve plus à l'aise *dans les contrées où le rapport des forces religieuses est stable.* Or si le catholicisme semble présenter une certaine stabilité au Brésil (admettons-le du moins ici en première approximation, et quel que soit le jugement qu'on porte sur le fait), il n'en va pas de même du protestantisme, lequel s'y trouve en pleine et incontestable expansion. Dans ce pays traditionnellement catholique, les confessions protestantes — dont on sait la grande diversité au XX^e^ siècle — ne peuvent éviter, dans leur dynamisme encore récent ici, de s'étendre avec des éléments baptisés catholiques qui ont lâché, progressivement ou brutalement, l'Eglise romaine. *Cette situation excite de part et d'autre une agressivité tout à fait contraire à l'esprit œcuménique et restreint considérablement ses possibilités* actuelles de pénétration. Tant dans les grandes confessions protestantes que chez les sectes (que nous nous gardons d'assimiler aux premières) l'esprit évangélique se nourrit donc d'un prosélytisme combatif, qui — au nom de la bonne cause — se fait essentiellement apologétique et critique des positions du catholicisme traditionnel. De toutes parts la préoccupation de l'enrôlement quantitatif tient une place énorme. Evidemment le manque de clergé et de formation doctrinale suffisante dans les communautés catholiques rend souvent inégale la lutte d'influence. On n'évite pas de comparer en effet l'état de fait d'une communauté chrétienne semblant quelque peu dévitalisée et l'idéal conquérant de troupes fraîches, jeunes et dynamiques. La comparaison tourne généralement au profit des protestants qui ne s'embarrassent pas de scolastique et ne soucient pas toujours d'un approfondissement doctrinal rigoureux, mais prêchent avec conviction une conversion des mœurs à l'Evangile et un contact de vie personnelle avec le Christ. Ces deux derniers éléments se trouvent certainement au cœur des principes catholiques, mais ils ne sont pas toujours évidents dans les mœurs observables. Bref, pour qui s'en tient aux apparences, les résultats obtenus par la prédication réformée semblent nettement meilleurs que les résultats de la prédication catholique. Comment dans cet affrontement le peuple se retiendrait-il de « juger l'arbre à ses fruits »?

Nous n'avons pas à refaire ici le tableau de l'avance protestante avec ses résultats substantiels et ses moyens d'action souvent bien supérieurs à ceux dont dispose le clergé catholique : un tel tableau a été fait dans cette revue (nov. et déc. 1958).

Ainsi, quelle que soit notre sympathie pour les échanges œcuméniques, nous reconnaissons qu'ils réclament un certain nombre de conditions sans la réalisation desquelles on s'exposerait à faire plus de

mal que de bien. Aussi trouverions-nous gravement imprudent et inopportun de vouloir les multiplier au Brésil. Une réunion qui attise la haine et cultive l'incompréhension dessert la charité contre laquelle la vérité n'a aucun droit. Ce serait d'ailleurs ne pas comprendre ce qu'est l'œcuménisme que de n'y voir qu'une œuvre de vérité, au sens purement intellectuel du terme.

Dans l'ordre même de la recherche de la vérité, si les réunions de prière ne prêtent guère à difficultés, pourvu qu'on use de la délicatesse désirable (ainsi si l'on n'invite pas des frères séparés à s'unir à un exercice cultuel que désapprouvent leurs convictions religieuses), il en va autrement des échanges doctrinaux. Mieux vaut s'en abstenir si de part et d'autre ne sont pas présents des théologiens capables de représenter décemment et d'exposer avec maîtrise la doctrine de leur Eglise ou confession. De fait, l'expérience montre que là où un clergé n'est pas en mesure de soutenir l'échange, l'invective ou l'apologétique de portée parfois douteuse tend à s'implanter dans les mœurs, même hors de toute confrontation, de préférence au dialogue fraternel : le cas n'est pas rare de paroisses où l'essentiel du sermon dominical se passe en condamnations de ceux d'en face. Le durcissement autoritaire constitue un réflexe de défense qui trahit une faiblesse, bien loin d'exprimer purement la force de la vérité. Le dialogue avec l'autre est une épreuve de maîtrise : il doit manifester une « possession » déjà acquise tant à l'égard de soi-même que de son propre credo.

Notons toutefois que la situation œcuménique au Brésil, rendue délicate par l'instabilité et les mouvements de conquête du présent, n'est pas gâtée par contre par l'histoire de guerres de religions. C'est pourtant dans les pays d'Europe occidentale, ensanglantés jadis par des luttes entre confessions chrétiennes, que sont nés et qu'aujourd'hui se développent un esprit et une action œcuméniques où le catholicisme a part.

Un autre facteur rendra l'action œcuménique plus aisée, lorsque son heure sera venue en Amérique du Sud : le simple fait pour ce continent d'avoir été devancé par l'Europe. Les économistes connaissent depuis longtemps l'importance du *manque de fluidité*, facteur qui altère les conditions idéales du marché de la main-d'œuvre, de telle matière première, ou même des devises. On n'a peut-être pas assez souligné le manque de fluidité dans l'expansion des idées, même à l'intérieur d'organismes aussi puissamment unifiés et centralisés que l'Eglise catholique de nos jours. On sait les inévitables petits décalages existant entre la théologie la moins contestée entre spécialistes et la pratique pastorale; nous pensons plus spécialement ici aux décalages existant entre régions ou pays. Malgré toutes les facilités d'échanges culturels et doctrinaux qu'offre la technique moderne, les habitu-

des de pensée nées de vénérables traditions locales aussi bien que des conformismes les plus discutables, opèrent comme un puissant freinage pour l'assimilation de notions inaccoutumées. Il n'est pas rare que les premières opposent une véritable barrière à ce qui constitue pourtant parfois un véritable progrès dans le savoir ou la prise de conscience du croyant : la vérité la plus intégrale triomphera vraisemblablement à la longue, mais nul n'en sait à l'avance le délai de réception ni le prix. Dans ses formes actives, l'idée œcuménique compte parmi ces facteurs spirituels à diffusion lente. Mais comment ne pas souligner qu'il est plus facile d'adopter une idée déjà éprouvée et acceptée par des coreligionnaires non suspects d'un autre continent? En ce sens la France, ou l'Allemagne, paraîtra à juste titre comme le laboratoire où maintes explications, maintes adaptations, maintes améliorations, subissent les premières épreuves du jour. Sans doute il y aura du déchet; terminée en France, l'expérience des prêtres-ouvriers ne saurait vraisemblablement resurgir de si tôt en quelque autre lieu. Mais les premières épreuves sont-elles positives, la vérité élucidée devient patrimoine commun, de droit universel : chaque peuple est appelé à prendre rapidement ou progressivement possession de son héritage en humanité. Déjà la formule des instituts séculiers trouve un champ quasi mondial, non pas seulement d'action mais de recrutement. Le cas échéant on adapte pour modeler selon les nécessités locales; les premiers obstacles avaient été écartés par les défricheurs initiaux.

Pour être exact, il convient à ce point de nuancer l'application de l'idée œcuménique au Brésil. Il est nécessaire en effet de discerner les différentes influences à l'œuvre sur le clergé en fonction dans ce pays, ce clergé étant fort peu homogène (séculiers et réguliers; moitié d'étrangers environ, etc.). S'agit-il d'un ordre religieux, il ne sera pas vain de considérer son pays d'origine pour connaître des tendances de ses membres brésiliens : plus encore que la nationalité du fondateur ou de la maison-mère (ou généralice), on remarquera quelle province européenne est venue fonder la branche brésilienne. Dans l'Eglise, la solidarité panaméricaine joue peu : on s'étonnerait même plutôt que les catholiques des Etats-Unis, qui possèdent un si fort pourcentage de prêtres, en envoient si peu dans la partie australe de leur continent (contrairement aux protestants). L'actuelle sensibilité anti-yankee de bien des Brésiliens limite quelque peu, il est vrai, nos regrets. L'influence espagnole ou américano-espagnole sur le monde luso-brésilien est beaucoup plus faible qu'on ne penserait à priori, malgré la proximité des terres et des langues; elle n'est pas nulle. Mais beaucoup plus remarquable l'influence des Italiens d'une part, des Allemands et des Hollandais d'autre part. L'influence française enfin, plus grande que

ses moyens d'action actuels ne le laisseraient entendre, pourrait à longue échéance peser dans le sens favorable d'une ouverture œcuménique.

Sans renoncer de parti pris à des échanges interconfessionnels qui ne sauraient de toute façon être qu'extrêmement restreints et dûment placés sous l'autorité et les auspices de nos évêques, ce qui précède donne à penser qu'il ne serait pas sage de trop compter sur le dialogue œcuménique brésilien, entendu au sens technique d'efforts faits pour un rapprochement des compréhensions doctrinales. Mais l'œcuménisme comme traduction de l'*esprit chrétien* (esprit missionnaire et esprit d'unité) fait trop partie des exigences mêmes de la charité pour que nous nous en désintéressions. Aucune conjoncture ne nous autorise à abandonner un de nos devoirs très certains. Il s'agit donc moins de mener un dialogue en petit comité de spécialistes que d'aider tous les chrétiens du continent à adopter à l'égard de leurs frères séparés une *attitude vraiment chrétienne* : attitude de compréhension mutuelle et d'amour qui n'atténue rien du sérieux des divergences.

CONCLUSION

Dans la question des rapports de l'Eglise et du monde, nous croyons pouvoir distinguer trois tendances fondamentales chez les catholiques, tendances entrant en compositions diverses selon les temps et les pays.

En premier lieu, l'attitude de *protection d'un petit reste* : la communauté ecclésiale se sent faible et menacée au sein du monde ; elle se retranche en elle-même et se tient sur la défensive dans ses rapports avec lui. En deuxième lieu, signalons le règne du *mythe de la chrétienté* (le terme de *mythe* n'incluant pas ici de valeur de vérité ou de fausseté objective) : l'Eglise est tenue alors pratiquement comme s'étendant sur tout le monde, comme l'ayant plus ou moins assimilé dans ses valeurs positives. Nous ne cacherons pas notre prédilection pour la troisième tendance qui nous semble à la fois plus évangélique et plus adaptée aux conditions de fait où nous avons à œuvrer : l'Eglise est distincte du monde mais envoyée à lui, ni dominatrice ni dominée, hétérogène, immanente et transcendante comme son chef. Dans le monde, mais non du monde, le chrétien croit dans le triomphe eschatologique du vrai et du bien, du Christ, de Dieu ; mais il a l'âme missionnaire pour contribuer à ce règne. Le tri du bon grain et de l'ivraie ne sera vraiment accompli qu'à la parousie. Comme un ferment dans la masse, le chrétien dans le monde a alors épousé la troisième tendance : celle de la *dissémination missionnaire*. Mais comprenons bien ce mot de *missionnaire* : ne le limitons pas à la mise en œuvre d'une apologétique, et pas même à la prédication kérygmatique de l'Evan-

gile; il implique aussi, et lui seul, une attitude vraiment œcuménique.

Si les implications doctrinales de l'œcuménisme nous semblent tenir à la doctrine chrétienne de tous les temps parce que nous y trouvons une expression de la charité de l'Eglise, missionnaire par nature (et non pas seulement ajoutant à d'autres activités une activité missionnaire), reconnaissons que l'œcuménisme en tant que phénomène social se trouve lié à des conjonctures historiques qui l'étouffent, le paralysent, le permettent ou le favorisent. L'esprit œcuménique tel que nous l'avons défini nous paraît un aspect de l'esprit chrétien tout court; mais cet esprit œcuménique ne se dévoile historiquement qu'à la faveur de situations qui en permettent l'exercice. Par définition en effet l'œcuménisme est dialogue et, comme tel, réclame certaines dispositions non seulement chez celui qui veut dialoguer, mais encore chez son partenaire. L'un et l'autre doivent baigner dans une ambiance qui donne à leurs conversations des chances sérieuses de parvenir à une approximation mutuelle de la vérité par l'aide de rapports qui ne doivent pas constituer une conversation de sourds, encore moins un échange de diatribes et d'anathèmes. Instaurer un dialogue universel entre chrétiens, un dialogue au sens fort, constitue non seulement une œuvre chrétienne mais encore une œuvre essentiellement catholique : l'œcuménisme sera là, pleinement, déjà.

São Paulo (Brésil)
Rua Caiubi, 126 - Perdizes.

François H. LEPARGNEUR, O.P.
professeur d'ecclésiologie.

L'adoration des Mages vue par S. Matthieu

L'épisode des mages se présente, au chapitre II de l'évangile selon saint Matthieu, dans un récit haut en couleurs, vivant et même dramatique. Mené de main de maître, dès le début il force l'attention et jusqu'au dénouement tient le lecteur en suspens. Or Matthieu d'habitude écrit de façon concise. Ses descriptions sont rares, brèves, presque sèches. Quand on le confronte avec les autres évangélistes, ses confrères, on lui voit élaguer tous les détails superflus à son gré. Le pittoresque le laisse indifférent. Le mouvement est pour lui agitation, et l'émotion sensiblerie. C'est un cérébral. Il aime les idées nettes et les formules lapidaires. Ce chapitre surprend dans son œuvre.

Les imaginations chrétiennes qui au cours des temps n'ont cessé d'être frappées par cet épisode, n'ont pas manqué d'amplifier encore le récit de l'évangéliste. Même à cette occasion il n'avait pas renoncé à sa sobriété coutumière. Il dit des mages. On leur trouve un nom; on leur prête la majesté royale; les voici au nombre de trois et venus des trois parties du monde : Asie, Europe et Afrique. Ils ont une suite nombreuse, toute une caravane les accompagne, d'une richesse prodigieuse.

Ces fantaisies innocentes en elles-mêmes ont l'inconvénient d'oblitérer l'intention de l'écrivain. Découvrir celle-ci sera pourtant plus utile à la foi chrétienne que de laisser rêver l'imagination. Comme pour l'évangile de l'Enfance de Luc, la différence de style de ce chapitre a suggéré à beaucoup d'en contester l'authenticité. Même si ce problème reste en suspens, même si l'on suppose un autre auteur que celui du reste de l'évangile, le caractère inspiré du morceau n'est pas en question. En outre sa présence dans l'évangile est un fait, et celui qui l'y a introduit a eu en vue un but précis. Une lecture de son texte nous le découvrira peut-être.

Le récit.

En fait Matthieu avait dit sans plus des mages venus d'Orient. Dans le monde du temps, cela signifiait avant tout des savants, d'une science d'ailleurs un peu mystérieuse et « magique » comme il se doit. Et plus que l'Egypte de long temps décadente, l'Orient représentait pour les Palestiniens le berceau des sciences et de la sagesse. La Chaldée et ses astronomes, la Perse et son culte très pur du « Dieu du Ciel » les attiraient bien plus que les Grecs polythéistes et les impurs Romains sacrificateurs de porcs !

Les protagonistes présentés en deux mots, le lieu et le temps fixés, l'action commence avec l'annonce de la nouvelle : on a vu se lever en Orient l'astre du nouveau roi des Juifs. Emotion du roi et de la ville, consultation des scribes et des prêtres sur l'endroit où naîtrait le Messie, perfides recommandations d'Hérode aux mages, le récit est bien connu. Le drame se noue progressivement, pour atteindre brusquement son paroxysme lorsque les mages, leur visite terminée, sont avertis par le ciel d'éviter le retour par Jérusalem. Et c'est la rage du souverain dupé, la fuite angoissée par la montagne, alors que retentissent dans Bethléem épouvantée les hurlements meurtriers de la soldatesque. Le dénouement arrive avec le retour d'Egypte, et le récit s'achève par le paisible tableau de la Sainte Famille à Nazareth.

Quel est le sens de ce récit?

Qu'a donc voulu nous dire l'auteur de ce beau récit et que devons-nous y chercher? Après l'origine des mages, leur nombre et leur condition, aurons-nous à découvrir, ou à imaginer, la nature de l'astre apparu en Orient? Comète inconnue, météore insolite, mystérieuse étoile temporaire? Quelle aubaine pour les exégètes en mal de copie ou trop inventifs! et les pages de s'accumuler sur ces graves problèmes. Est-il seulement vraisemblable que notre auteur y ait songé? Les grands hommes de l'antiquité avaient chacun leur étoile, apparue affirmait-on le jour de leur naissance. Que ce fût Alexandre, César ou Auguste, l'astre protecteur marquait obligatoirement leur destinée à l'aurore de leur existence. Comment le roi-messie n'aurait-il pas eu le sien? Les Juifs s'y attendaient et pour l'auteur du récit, il n'y a pas ici le moindre problème. Qu'astronomes et météorologues agitent la question, c'est leur droit. Pour l'exégète, ce n'en est pas une. Seule compte pour lui l'intention de l'auteur inspiré.

Cette intention serait-elle simplement de raconter un fait historique? Ce sont les historiens cette fois qui entrent dans le jeu. Avec force documents irrécusables, ils nous décrivent la cruauté trop connue d'Hérode le Grand. Au cours de son long règne, femmes, fils, parents, sujets célèbres ou inconnus, ses victimes ne se comptent pas et elles se chiffrent par milliers. Soupçonneux, ombrageux et tremblant, il voyait partout des complots et des assassins. Le récit de Matthieu est des plus vraisemblables, même s'il n'a pas laissé de traces dans les documents profanes. Ceci pourrait en diminuer un peu les dimensions, et aussi l'ignorance où en a été saint Luc, qui nous a gardé tant de détails sur les « Enfances Jésus ». Notre récit descendrait-il au niveau de l'anecdote? Et le sévère saint Matthieu s'intéresserait-il aux faits divers? Mais précisément, diront certains, c'est

une preuve de plus que ce chapitre n'est pas de lui. Peut-être. Une lecture plus attentive serait toutefois utile avant de conclure.

Les citations de l'Ancien Testament.

C'est un fait reconnu et facilement contrôlable que Matthieu, adressant son évangile aux chrétiens de Palestine, a le souci de montrer les raccords des faits avec l'Ancien Testament. Son récit de la Nativité est tout entier centré sur la prophétie d'Isaïe et son accomplissement « par surabondance ». La Vierge enfantera, mais ce sera par l'opération du Saint-Esprit et son fils sera le Rédempteur.

Or le chapitre des mages est à la lettre scandé par des citations de l'Ancien Testament. Explicites ou non, on n'y trouve pas moins de cinq références bibliques dûment mises en valeur; chaque acte du drame a la sienne et la conclusion en est une. Le fait divers, si c'en est un, prend ainsi une tout autre tournure; l'écrivain lui attribue délibérément une valeur. Il nous reste à découvrir laquelle.

... Bethléem de David.

La première citation concerne Bethléem où doit naître le Messie. Elle forme la réponse des scribes à la question d'Hérode et est tirée de Michée, V, 1, complété, c'est remarquable, par un passage du deuxième livre de Samuel, V, 2.

Contemporain du raz de marée assyrien qui en 722 devait emporter Samarie, Michée comme Isaïe à la même époque annonce le salut de Juda grâce à la dynastie davidique, issue rappelle-t-il de Bethléem. Il glorifie la petite cité qui va donner à Juda le chef attendu dans la personne du descendant de David, Ezéchias. Et pour qu'il n'y ait aucun doute, pour que l'on sache bien que toute la dynastie est en question, Matthieu ajoute à la citation de Michée un extrait du discours à David des tribus du nord. Venues lui demander de régner sur elles comme il faisait sur Juda, elles rappelaient dans leur adresse la parole divine adressée au roi : c'est toi qui dois paître mon peuple Israël, Israël tout entier et non seulement Juda au sud.

L'évangéliste veut donc dire que ces prophéties sont maintenant accomplies. Elles ne l'étaient pas jusqu'ici; avec Ezéchias comme avec David n'était pas effectuée la réalisation des promesses divines exprimées par les prophètes. Elles le seront avec le Messie et c'est aujourd'hui seulement un fait acquis. Matthieu sans doute voit encore plus loin. Autant que les prophéties, c'est la dynastie qui s'accomplit. L'événement lui-même, la geste de David comme celle d'Ezéchias et l'ensemble de la dynastie n'étaient pas terminées. Elles restaient inexpliquées. Elles trouvent maintenant leur explication en même temps que leur achèvement. Par le fait de sa naissance, le Messie

Jésus rend l'histoire de cette dynastie intelligible selon le dessein divin, il la parfait.

... la Jérusalem future.

La deuxième citation n'est pas introduite par une référence explicite. C'est en passant que Matthieu en citant Isaïe, LX, 6 mentionne les présents des mages, l'or et l'encens auxquels il ajoute la myrrhe. Si elle était unique dans notre chapitre cette allusion ne suffirait pas pour nous arrêter. Mais elle fait partie d'un ensemble et c'est là qu'elle prend son sens.

Isaïe dans ce passage décrit la gloire de la Jérusalem future, éclatante de lumière, point de mire de tous les peuples qui viennent lui apporter hommages et tributs. Cette description n'est qu'un exemple tiré de tout le *corpus* des prophéties messianiques. C'est elles qui s'accomplissent dans l'acte des mages. Le ressort le plus profond de l'existence du peuple juif, l'attente du Messie, trouve ici son terme.

Cette affirmation de Matthieu est présente dans son exposé, mais l'absence de référence formelle est sans doute voulue. Il y insiste moins que dans le premier cas et dans les cas qui vont suivre.

... l'Exode.

C'est Osée XI, 1 qui va maintenant être mis à contribution. La fuite en Egypte et le retour vont réaliser, dit Matthieu, la parole du prophète : D'Egypte, j'ai appelé mon fils.

Osée à cet endroit rappelle les bienfaits divins : Quand Israël était petit, je l'aimais et je l'ai fait venir d'Egypte. C'est de l'Exode qu'il est question. La parole du Seigneur, dit Matthieu cette fois explicitement, est accomplie, plus exactement comblée, comme un vase vide que l'on remplit. Il y manquait donc quelque chose, et moins à la Parole de Dieu qu'ici encore à l'événement correspondant. L'événement capital de la sortie d'Egypte, lorsque véritablement le peuple élu était né, était entré dans l'existence comme peuple, cet événement était inachevé. Par cette circonstance de sa vie, son séjour en Egypte, son retour et l'ensemble que cela suppose, Jésus le Messie achève l'Exode qui n'avait pas encore abouti.

... l'Exil à Babylone.

Hérode irrité fit massacrer à Bethléem et aux environs tous les enfants de deux ans et au-dessous. Alors poursuit l'évangéliste, fut accomplie, ou remplie, la parole de Jérémie XXXI, 15 : Une voix s'est fait entendre à Rama... Rachel pleure ses enfants.

Jérémie parle ici de l'exil à Babylone. C'est à Rama, ville de la

tribu de Benjamin à quelque dix kilomètres au nord de Jérusalem, que se fit le rassemblement des captifs par les Chaldéens avant le départ (Jér., XL, 1). Jérémie témoin accablé du désastre qu'il avait prévu, évoque Rachel mère de Benjamin se lamentant sur la disparition de ses fils, la tribu de Benjamin qui va cesser d'exister. Mais aussitôt le prophète prédit le retour de l'Exil : Retiens ta voix de gémir et tes yeux de pleurer..., tes fils reviendront dans leur pays (Jér., XXXI, 16-17).

Ce passage était assez bien choisi pour l'épisode raconté par Matthieu. Rachel sans doute n'était pas la mère de Juda, mais elle était enterrée à Ephrata, tout près de Bethléem, et c'est là que se produit le massacre. Ce que nous avons cru discerner des intentions de l'évangéliste nous permet pourtant de soupçonner autre chose qu'un rapprochement heureux. L'Exil fut un moment crucial dans l'histoire du peuple élu. C'est alors que purifié enfin des miasmes de l'idolâtrie, il s'était mué définitivement en peuple religieux et consacré, sacerdotal dira Ezéchiel, peuple distinct et séparé de tous les païens, uniquement, ou presque, préoccupé de la Loi et du culte. Le retour avait ratifié la conversion et les bonnes dispositions des exilés. Or, dit Matthieu, ces événements, comme les prophéties qui en parlaient, n'avaient pas encore eu leur dénouement. Ils étaient pendants, encore informes et inexpliqués. Ils accomplissaient sans doute les paroles de Jérémie, mais de façon partielle. Seul le Messie Jésus, sa vie et telles de ses circonstances en étaient l'explication exacte et l'exacte réalisation.

... les Prophètes.

Une dernière citation termine le chapitre. L'établissement à Nazareth, prétend Matthieu, accomplit les paroles des prophètes qui disent : Il sera appelé nazaréen. Depuis des siècles cette affirmation de Matthieu a laissé perplexes tous les exégètes. Il ne dit pas en effet quel prophète a pu dire cela. Et pour cause : on ne trouve cette parole nulle part dans la Bible.

On a songé au livre des Juges, XIII, 7 où l'ange prescrit à la mère de Samson de faire de son fils un « consacré », en lui imposant la vie de naziréen, ce qui exigeait entre autres l'abstention de tout aliment impur. Mais le mot n'est pas exactement le même, car Matthieu en disant plus précisément nazôréen peut rappeler une espèce de sobriquet. Et peut-on dire que pour lui la vie de Jésus à Nazareth en a fait un consacré comme Samson?

D'autres ont voulu voir un jeu de mots de Nazareth avec le mot hébreu nêzér, diadème, en application du Lévitique XXI, 12 : « le grand prêtre sera pur, car l'huile de l'onction (celle de sa consécra-

tion sacerdotale) est sur lui comme un diadème. » Habitant de Nazareth, Jésus serait de cette manière comme assimilé au grand prêtre juif. Ce serait unique dans le Nouveau Testament et dit de façon bien voilée.

Un autre jeu de mots serait possible entre Nazareth et l'hébreu nésér, rejeton d'une plante. Ainsi serait évoqué Isaïe XI, 1 : « Du tronc de Jessé croîtra un rejeton », ou Isaïe LIII, 2 : (Le Serviteur souffrant décrit par le prophète) « s'est élevé devant Dieu comme un rejeton dans une terre sans eau », annonce des souffrances du Christ.

Tout cela est possible à la rigueur, mais absolument incontrôlable. Quoi qu'il en soit, la seule chose certaine est la référence qu'a encore voulu faire l'évangéliste à l'Ancien Testament. Chaque événement précédent en avait reçu une. Il ne pouvait manquer d'en trouver une ici. Il sent bien lui-même qu'elle n'est pas très nette, c'est pourquoi il dit que « les prophètes » en général ont annoncé le fait de Nazareth.

Et ce demi échec à découvrir une parole biblique appropriée nous est peut-être plus utile qu'une réussite, car il nous dévoile plus clairement par sa gaucherie ce que vise notre auteur. Le fait de s'être établi à Nazareth a comme tous les autres une valeur profonde. Il situe comme eux la vie de Jésus. Elle accomplit et explique, a-t-il dit, toute l'histoire d'Israël, l'Exode, la dynastie et l'histoire entière de la monarchie, l'Exil et le retour des exilés, l'attente messianique décrite par Isaïe, et pour finir il ajoute : l'ensemble des prophéties.

L'histoire d'Israël s'achève.

L'on voit ainsi se dessiner la vision grandiose de l'écrivain inspiré. Tout le rythme historique de la vie d'Israël trouve son sommet et son couronnement, son sens, dans la vie du nouveau-né de Bethléem. C'est lui qui vient donner l'ultime achèvement aux fastes du Peuple élu. Ces grandes dates qui faisaient son orgueil et appuyaient son assurance sont en réalité une ébauche. Le grand œuvre de la construction divine reste béant; la clef de voûte attendue et nécessaire, c'est le petit Jésus.

Nous avons retrouvé de cette manière une des idées-forces de l'évangéliste saint Matthieu. Il écrit pour des Juifs de Palestine devenus chrétiens. Il veut leur expliquer que Jésus est vraiment le Messie attendu. Les prophéties sont bien accomplies; le peuple élu se devait de devenir chrétien. C'est uniquement ainsi qu'il peut réaliser sa destinée, car seul le Christ par sa parole et par sa vie même lui apporte l'achèvement. En lui seulement les éléments disparates de son histoire se rejoignent et s'ajustent, prennent corps et consistance pour constituer enfin un tout harmonieux, équilibré et cohérent.

Le refus définitif du peuple élu.

Si l'écrivain, et nous pouvons dire sans crainte Matthieu, si saint Matthieu a eu ce but, et à la réflexion ce n'est pas contestable, nous avons le droit de poursuivre notre enquête, car il n'est pas sûr que nous soyons au bout de nos découvertes. Pour voir exactement où va notre évangéliste, nous pourrions avec avantage examiner son point d'arrivée.

L'évangile de Matthieu se termine, on se le rappelle, par la mission des Onze. Cet épisode à son tour succède immédiatement, sans transition, à l'ultime refus des Juifs d'admettre la résurrection. En même temps qu'elle, c'est toute la mission du Christ, et sa condition surhumaine, et la ratification divine, qu'ils récusent. Ils ne peuvent plus cette fois se leurrer : les faits sont patents, les témoins irrécusables. Ce sont leurs hommes, ces gardiens; ils ont vu le ressuscité et spontanément viennent en témoigner. Mais les Juifs dans la personne des prêtres refusent de s'incliner devant l'évidence. Ils s'obstinent dans une mauvaise foi désormais sans excuse et ils soudoient les gardes pour qu'ils répandent le faux bruit de l'enlèvement du corps. Vient alors la dernière entrevue de Jésus avec ses disciples et il leur dit : Tout pouvoir m'a été donné; allez enseigner toutes les nations. C'est le dernier mot de l'histoire juive. Les privilèges du peuple élu n'existent plus; il y a renoncé. Et les nations prennent sa place, c'est elles qu'il faut aller enseigner. C'est elles qui seront disciples du Christ et qui apprendront à garder ses commandements.

Les nations, c'est-à-dire les Gentils, constituent le point d'arrivée de l'évangile de Matthieu, et ils sont présents au point de départ. Le rôle des différents personnages du chapitre II est symptomatique. Ce sont des païens qui s'inquiètent de trouver le roi des Juifs qui vient de naître. Les Juifs savent où il doit naître. Matthieu à ce propos note que les scribes sont convoqués dans ce but. C'est normal car leur fonction était d'étudier les Ecritures. Mais les princes des prêtres le sont aussi, alors que l'étude pas plus que l'enseignement ne faisaient le moins du monde partie de leurs attributions. En réalité, c'est le peuple juif qui est alerté dans la personne de ses chefs religieux légitimes. Les prêtres devaient être avertis de la naissance du Messie. Ils disent aux mages ce qu'ils leur demandent, mais aucun d'eux n'a souci de les accompagner à Bethléem. Hérode y pense, qui est aujourd'hui roi en Judée. Mais il ne songe qu'à faire mourir le nouveau-né. Les mages, eux, des païens, vont adorer à Bethléem. Contre son habitude dans ce chapitre, Matthieu, nous l'avons dit, ne donne pas ici la référence explicite de sa citation. Suggère-t-il par là que les personnages restent quelque peu hors de l'action? Peut-être, mais ils le sont moins que scribes et prêtres juifs, ces intermédiaires inertes,

et moins qu'Hérode, cet opposant décidé. En réalité, de toute leur âme, ils cherchent les intentions divines : ces païens accomplissent les prophéties.

Le chapitre des mages est donc en parfaite harmonie avec l'ensemble de l'évangile de saint Matthieu. Il entre exactement dans le cadre de sa doctrine. Du début à la fin c'est le même thème qu'il développe. Jésus accomplit l'Ancien Testament. Il donne sa vraie signification à l'histoire des Juifs. Il est le messie vers qui elle tendait tout entière. Il réalise les prophéties, les promesses et l'alliance. Mais au jour où il se présente, les Juifs ne se préoccupent pas de lui. On leur dit qu'il est là; ils ne se dérangent pas et tâchent même de le faire mourir. Un jour ils y arriveront, et devant l'éclatante confirmation divine de la résurrection, ils s'obstineront et sciemment déformeront les faits. Ce sera leur perte, et l'Evangile sera prêché désormais à d'autres qu'à eux.

Le salut des Gentils.

Le récit des mages ne serait pas de Matthieu, a-t-on prétendu. Il faut admettre alors qu'il est l'œuvre d'un faussaire de génie qui a saisi non seulement la manière d'écrire de Matthieu, son habitude par exemple de citer l'Ancien Testament, mais aussi l'idée profonde de sa théologie. Pourquoi ne pas voir ici l'œuvre du maître? Il nous donnerait comme le prélude de son livre; avant de commencer, il en présenterait l'« argument ».

Jésus, fils de David et fils d'Abraham, messie des Juifs et Fils de Dieu, n'a pas été reçu par son peuple. Les Juifs connaissaient les prophéties, mais ils n'ont pas voulu en voir la réalisation. Accablés de même, dit Matthieu, par l'évidence des faits, ils vont nier la résurrection et volontairement dénaturer la réalité. Ce sera la faute dernière qui les dépossédera de tous leurs droits.

Les Gentils ignoraient les prophéties; ils en ont reçu des Juifs la teneur et l'explication. Ils en ont reconnu l'accomplissement. Ils sont allés adorer à Bethléem l'Enfant marqué par l'étoile. Ils pourront recevoir l'enseignement des disciples du ressuscité, et le baptême au nom des Trois Personnes, et pratiquer les commandements. Jésus messie des Juifs et Fils de Dieu est le Sauveur de tous les hommes. Les Gentils sont sauvés. *

Louvain Albert-Marie Denis, O.P.
22, rue Juste-Lipse.

---

*Paru en adaptation néerlandaise dans *Tijdschrift voor Geestelijk Leven* (Louvain-Nimègue), 1957, pp. 713-723.

Autour du sacrifice eucharistique

ANAPHORES ORIENTALES ET ANAMNESE JUIVE DE KIPPUR

La structure et le contenu de la liturgie eucharistique à ses origines restent enveloppés d'obscurité. La signification précise des rites décrits au I^er^ s. par la *Didachè* continue à être discutée [1]. L'*Apologie* de S. Justin au II^e^ s. n'offre qu'une structure. L'anaphore de *La Tradition Apostolique* est au début du III^e^ s. un premier et précieux document, mais il n'éclaire pas tous les développements ultérieurs [2]. Le papyrus de *Der-Balizeh* n'est qu'un fragment. Et l'anaphore de l'*Euchologe de Sérapion* appartient déjà au IV^e^ s. C'est à cette époque en effet que se rencontrent les premiers grands témoins de la liturgie eucharistique. En Syrie apparaît dans les *Constitutions Apostoliques* au milieu d'une liturgie entière une anaphore pleinement constituée [3]. Ce siècle est aussitôt fécond. Car à côté des autres liturgies apostoliques — S. Jacques, S. Marc, S. Thomas, dont l'origine et l'attribution restent mystérieuses — il voit se répandre et s'amplifier les anaphores des grands docteurs de l'Orient : S. Basile, S. Grégoire de Nazianze, S. Cyrille [4]. Bientôt viennent celles de Théodore

---

1. J. P. Audet, *La Didachè. Instructions des apôtres,* Paris, 1958; — P. Nautin, *La composition de la Didachè et son titre,* dans *Rev. Hist. des Rel.,* 155, 1959, p. 214.

2. Dom B. Botte, *La Tradition Apostolique,* Coll. Sources chrétiennes, 11, 1946, p. 30-33; — Gregory Dix, *The Treatise on the Apostolic Tradition of St Hippolytus of Rome,* 1937, p. 7-9.

3. F. X. Funk, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum,* t. I, 1905, VIII, 5, 9-16, 1, p. 476-520; — Brightman, *Liturgies eastern and western,* t. I, 1896, p. 3-27; — H. Lietzmann, *Kleine Texte,* n. 61; — J. Quasten, *Monumenta eucharistica,* t. IV; — J. Beckmann, *Quellen zur Geschichte des christlichen Gottesdienstes,* 1956, p. 18-36.

4. Le texte ou la traduction latine de ces liturgies se trouvent commodément dans E. Renaudot, *Liturgiarum Orientalium collectio,* t. I, 1847, p. 1 ss.; — Brightman, *op. cit.*; Dom B. Ch. Mercier, O.S.B., a donné l'édition critique et une traduction latine de la Liturgie de *S. Jacques de Jérusalem,* dans *P.O. (Patr. Orient.),* 26, p. 160-249; — H. Engberding, le texte critique de l'anaphore de S. Basile : *Die Eucharistische Hochgebet der Basileioslitur-gie. Theologie des Christlichen Ostens, Texte und Untersuchungen,* Heft 1, 1931.

de Mopsueste et de Nestorius [5]. Les IV^e^ et V^e^ s. apparaissent de ce point de vue comme un premier âge d'or de la liturgie eucharistique [6].

Or, si l'on prend comme point de départ les *Constitutions Apostoliques,* au livre VIII, 12, 5-36, on ne peut manquer de reconnaître que les anaphores citées plus haut posent le problème de l'anamnèse, de son objet et de sa place dans le canon. Car ce que la liturgie classique désigne de ce nom — la commémoraison qui suit, après la consécration, l'ordre « Faites ceci en mémoire de moi » — y est précédé avant la consécration d'une première commémoraison qui évoque la création, l'incarnation et la rédemption : une anamnèse au sens large, dont les parties sont parfois séparées par le Sanctus. En face de ce problème général l'anaphore des *Constitutions* permet au liturgiste un rapprochement qui révèle une continuité entre l'anamnèse de la Synagogue et celle de l'Eucharistie chrétienne. Et ce parallèle donne au théologien de mieux discerner l'aspect sacrificiel de la Messe.

Parlons d'abord liturgie. Il reste en effet sur ce point des documents qui n'ont pas encore été versés au dossier du débat.

*
* *

Un trait extérieur signale aussitôt à l'attention l'anaphore pontificale des *Constitutions Apostoliques* : la longueur exceptionnelle de la prière préparatoire à la consécration, sept pages entières dans l'édition de Funk depuis le « *Sursum mentem... Habemus ad Dominum* » jusqu'aux paroles de la consécration. Mais elle est encore plus remarquable par l'élévation spirituelle de cette eucharistie, son ton de louange et de commémoraison. Si isolée qu'elle paraisse, c'est un témoignage caractéristique. Il faut s'arrêter à ce document, précisément à cette section qui s'étend du « *Vere dignum et iustum est* » jusqu'à « *In qua enim nocte tradebatur* » [7].

Observons d'abord que ce texte comporte deux parties parfaitement distinguées. La première est la Préface, jusqu'au triple *Sanctus.* Elle est une célébration de l'être de Dieu, puis une commémoraison ou anamnèse d'A.T. [8]. La seconde partie, après le *Sanctus,* parcourt l'économie du Christ. Elle le glorifie parce que, après avoir créé l'univers, conduit l'humanité par la loi naturelle, la loi écrite, le minis-

---

5. Rn. (= Renaudot), t. II, p. 610-622.
6. Surtout si l'on tient compte des Catéchèses mystagogiques de Cyrille de Jérusalem, des Homélies catéchétiques de Théodore de Mopsueste et des Homélies liturgiques de Narsai de Nisibe.
7. *C.A.* (= *Constitutions Apostoliques*), VIII, 12, 6-36; F. (= Funk), p. 496-509; — Brightman, *op. cit.*, p. 14-20.
8. *C.A.*, VIII, 12, 6-28; F., p. 496-507 (texte grec et latin).

tère des prophètes et des anges, il s'est fait lui-même homme, législateur, prêtre et pasteur. Elle commémore donc son incarnation, sa naissance, sa manifestation, sa mort, sa résurrection et son ascension. Puis, résumant en conclusion par l'« *Unde et memores* » la dispensation de son mystère, elle introduit les paroles de la consécration [9].

Ces deux parties — préface et canon — forment donc en réalité deux anamnèses que sépare le *Sanctus*. La plus originale des deux, pour son étendue et la nouveauté de son sujet, est la première. En effet, après avoir loué Dieu en lui-même, elle débute en commémorant la création de l'univers, puis de l'homme ; elle continue par l'histoire entremêlée du péché et de sa réparation. Elle montre ainsi les cieux dressés par Dieu comme une tente [10], la terre posée par lui sur le néant [11], l'apparition des quatre éléments, la lumière et le feu, l'air, les eaux et la terre [12]. Alors fait son entrée dans le monde l'homme, façonné à l'image et à la ressemblance de Dieu et placé en Eden [13]. A ce point de l'anamnèse commence à s'ouvrir le dytique du péché et de sa restauration. La première faute d'abord, longuement décrite : interdiction de l'arbre, négligence du commandement, séduction du serpent, mauvais conseil de la femme, expulsion du jardin. L'homme est finalement frappé par le décret de mort et la peine du travail : mais Dieu ne l'anéantit pas, car il est « son œuvre » [14]. La commémoraison se poursuit : fratricide de Caïn, impiété de la génération du Déluge, châtiment de la Pentapole de Sodome, plus loin infidélité d'Israël au désert [15]. A l'opposé l'anaphore énumère les noms des justes de l'A.T. que Dieu délivrait et par lesquels il opérait déjà le salut : Abel, Seth, Enosh, Hénoch, Noé, Lot [16], Abraham, Melchisédech, Job, Isaac et Jacob [17], Joseph [18], Moïse, puis Aaron honoré de la dignité sacerdotale [19]. Et l'énumération s'arrête, ainsi que cette première anamnèse, sur le nom de Josué [20]. Alors retentit pour toutes ces délivrances et ces hauts-faits de Dieu la liturgie du Sanctus. Telle est cette anamnèse d'A.T. selon son objet et sa structure.

La question qui se pose est d'abord de savoir d'où peut venir le modèle de sa commémoraison : l'insistance sur la faute d'Adam, la

9. *C.A.*, VIII, 12, 35 ; F., p. 508, 16 ss.
10. *C.A.*, VIII, 12, 9 ; F., p. 498, 14-15 = Ps. 104, 2 ; — Is, 40, 22.
11. *Ibid.* = Job, 26, 7.
12. *C.A.*, VIII, 12, 10-12 ; F., p. 498, 22-28.
13. *C.A.*, VIII, 12, 16-19 ; F., p. 500, 20-33.
14. *C.A.*, VIII, 12, 19-20 ; F., p. 502, 2-14.
15. *C.A.*, VIII, 12, 21-25 ; F., p. 502, 14-504, 16.
16. *C.A.*, VIII, 12, 21 ; F., p. 502, 16-19.
17. *C.A.*, VIII, 12, 23 ; F., p. 502, 29-504, 4.
18. *C.A.*, VIII, 12, 24 ; F., p. 504, 4-6.
19. *C.A.*, VIII, 12, 25 ; F., p. 504, 8-16.
20. *C.A.*, VIII, 12, 26 ; F., p. 504, 22-25.

succession des impiétés, la liste des justes. On l'a souvent cherché dans le *Yoçèr* juif, qui dans la liturgie journalière et sabbatique prépare à l'acclamation du *Sanctus* et à la récitation du *Shema'* [21]. Ainsi firent A. Baumstark, W. Bousset et H. Lietzmann [22]. Mais, après avoir admis une parenté, Baumstark soulignait aussitôt une différence, « la mémoire du premier péché », ajoutée à celle de la création de l'homme. Il inclinait à « considérer ce passage comme une addition spécifiquement chrétienne, conditionnée par l'apparition de l'action de grâces pour le salut [23] ». W. Bousset invoquait particulièrement le Judaïsme postérieur à Philon, spéculant sur la loi naturelle et influencé par un langage stoïcien [24]. Mais s'il trouvait dans le *Yoçèr* des commémoraisons de la création de l'univers et de l'homme, il n'apportait pas de document où se rencontrât ce qui signale notre anamnèse : la mention du péché d'Adam, la liste des justes en correspondance avec la succession des premières impiétés humaines. La question reste donc entièrement ouverte.

Elle pourrait être écartée comme une curiosité purement historique, si d'autres faits ne l'imposaient à la réflexion. Impossible, sans y avoir préalablement répondu, de rendre compte de la structure des autres anaphores apostoliques et de celles des docteurs des IV^e^ et V^e^ s. « Il y a là, notait Baumstark, un thème de la plus ancienne prière eucharistique chrétienne qui présente une signification absolument décisive pour répondre à la question de l'origine du schéma de la Grande Prière eucharistique [25] ». On voit en effet reparaître dans nos anaphores à la même place — préface et canon — le même schéma que celui de l'anamnèse des *Constitutions,* bien qu'il soit alors simpli-

---

21. *Séder Hathephiloth* ou Rituel des prières journalières à l'usage des Israélites du rite allemand, Durlacher, 1876, p. 68-74; — *Min' ha 'Hadascha.* Prières des Israélites du rite espagnol et portugais, éd. Bloch-Bauer, 1949, p. 300-313; — cfr p. 84-93.

22. A. Baumstark, *Liturgie comparée. Principes et Méthodes pour l'étude historique des liturgies chrétiennes,* 3^e^ éd., Chèvetogne, 1953, p. 56-58; — *Trishagion und Qedusha,* dans *Jahrbuch f. Liturgie-Wissenschaft,* 3, 1923, p. 18-33; — H. Lietzmann, *Messe und Herrenmahl,* 1926, p. 125-132. — Précédemment P. Drews se contentait d'en appeler aux parallèles patristiques : *Untersuchungen über die sogen. Clementinische Liturgie,* Tubingue, 1906; — A. Fortescue le suivait : *The Mass. A study of the roman Liturgy,* 1912 (éd. 1937, p. 63-66). Mais A. Baumstark chercha bientôt du côté du judaïsme post-exilique (cfr note 23) et du *Yoçèr* de la synagogue (article du JBL, 1923); — cfr aussi Gregory Dix, *The Shape of the Liturgy,* 4^e^ éd. 1947, p. 216-222; — W. O. E. Oesterley, *The Jewish Background of the Christian Liturgy,* 1925, p. 46-48, 68, 138.

23. A. Baumstark, *Die Eucharistische Hochgebet und die Literatur des nachexilischen Judentums,* dans *Theologie und Glaube,* 2, 1910, p. 353-372, p. 363 ss.

24. W. Bousset, *Eine jüdische Gebetssamlung im siebenten Buch der apostolischen Konstitutionen,* dans *Nachrichten von der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philol.-Histor. Klasse,* 1915, p. 435-489, notamment p. 467-469.

25. A. Baumstark, *Die Eucharistische Hochgebet,* l.c., p. 356.

fié. A Jérusalem la liturgie de S. Jacques dit sobrement : « Tu es saint, tout-puissant... toi qui as fait l'homme de la terre, à ton image et à ta ressemblance, lui as accordé la grâce de jouir du paradis. Quand il eut transgressé ton commandement et fut tombé, tu ne l'as ni méprisé ni abandonné, toi qui es bon, mais tu l'as corrigé comme un Père miséricordieux, appelé par la Loi, conduit par la pédagogie des prophètes. Plus tard tu as envoyé dans le monde ton Fils unique en personne, Notre Seigneur Jésus Christ, etc. [26]... ». La liturgie de S. Basile suit aussi le même développement dans sa recension byzantine : plasmation de l'homme à l'image, paradis de délices, obligation d'être fidèle aux commandements, expulsion, retour à la terre, miséricorde de Dieu qui n'oublie pas l'œuvre de ses mains [27]. Avant d'envoyer son Fils, il adresse aux hommes les prophètes, opère des hauts-faits par ses saints, donne la paix, confie les hommes aux anges [28]. Et l'anaphore, parvenue à ce terme, passe à une somptueuse commémoraison du mystère du Christ, écrite en citations pauliniennes [29]. Bref on retrouve de nouveau l'essentiel : la création de l'homme et sa faute, un résumé de l'économie de l'A.T., puis une commémoraison christologique. La même structure et les mêmes idées se retrouvent encore dans les anaphores de S. Marc, S. Grégoire de Nazianze, S. Cyrille, Théodore de Mopsueste, Nestorius et d'autres liturgies postérieures [30]. Il est vrai que la commémoraison d'A.T. y est moins développée que dans les *Constitutions Apostoliques* : elle n'énumère pas les patriarches par leur nom, elle parle seulement des saints; mais elle garde toujours le thème qui donne le ton, discerné par Baumstark : la mémoire de la première faute après celle de la création de l'homme. D'autre part l'anamnèse comporte encore deux affirmations, sinon toujours deux parties distinctes : mémoire de l'A.T., — puis mémoire de l'économie du Christ avant les paroles de la consécration, qui semble faire double emploi avec celle qui les suit.

Ainsi se précise le problème soulevé par l'anaphore des *Constitutions Apostoliques* : d'où vient d'abord cette commémoraison du péché d'Adam, commune aux *Constitutions* et aux autres anaphores? — d'où vient ensuite le dyptique des justes et des pécheurs, propre aux premières? Tel est le problème liturgique et historique qu'il faut d'abord envisager.

La réponse semble se trouver dans la liturgie synagogale encore aujourd'hui en usage, dans ses éléments les plus anciens. Mais il faut se reporter non plus aux prières sabbatiques ou journalières, mais,

---

26. *P.O.*, 26, p. 200, 14-19.
27. Brightman, *o.c.*, p. 324, 14-325, 9.
28. *Ibid.*, p. 325, 9-20.
29. *Ibid.*, p. 325, 20-327, 19.
30. Rn., t. I, p. 131-132; 94-96; t. II, p. 611-612; 621-623.

dans le *Mahzor,* à la liturgie du Grand jour de l'Expiation [31]. On lit en effet aujourd'hui à l'heure du sacrifice complémentaire ou *Mussaf* le récit des sacrifices prévus par Lév. XVI, rappelés par l'épître aux Hébreux et précisés par la Mishnah. Et ce récit se trouve être introduit par une anamnèse : « *Azkir gheburot Elohah,* je commémorerai les grandes œuvres de Dieu [32] ». La commémoraison s'ouvre aussi, comme celle des *Constitutions,* à la création de l'univers et de l'homme, elle oppose aussi l'histoire du péché à celle de sa restauration par les patriarches, elle s'achève par l'élection d'Aaron, l'institution du sacerdoce et des sacrifices de Kippur. Cette anamnèse d'A.T. et le récit des sacrifices qui la suit constituent une unité littéraire incontestable, manifestée au lecteur par la structure alphabétique du texte. Elle porte le nom significatif de *Séder 'Abodah,* « *Ordo ministerii* », ordre du service sacrificiel [33]. Elle fait suite, comme dans notre liturgie eucharistique, à une longue célébration où l'assemblée de la terre s'unit à l'assemblée céleste pour le triple Sanctus. Et cet ensemble préliminaire porte le nom de *Séder Qedushah,* « *Ordo sanctificationis* », répondant en partie à notre préface [34].

Or le *Séder 'Abodah,* ainsi déterminé par sa place et son thème, constitue une structure largement attestée et répandue dans la Synagogue et, de surcroît, ancienne. C. Roth, à Oxford, en a signalé treize documents, appartenant à divers rites [35]. Il est facile d'en vérifier trois dans les rites contemporains, allemand, espagnol-portugais et, en Italie, au rite *Apam.* Les deux derniers sont ici les plus anciens.

---

31. Le *Séder 'Abodat Ishraël* de Seligmann Baer ne donne pas ces textes. On les trouvera dans le *Siddur R. Saadja Gaon* (sigle = *Siddur Saadja*), *Kitab gami' aṣ-ṣalawat wat-tasabih,* ediderunt I. Davidson, S. Assaf, B. I. Joel, Jérusalem, 1941, p. 264-288 et 409-412. — Plus pratiquement dans les textes mis à la disposition des fidèles de la Synagogue. Au rite allemand ou *ashkénaz* : *Erech Hatephiloth* ou Rituel de toutes les Grandes Fêtes, Kippour, 3 vol., Durlacher, 1930 (sigle *DKa* = *Durlacher Kippour ashkénaz,* t. I, II, III) ; — au rite espagnol et portugais ou *séfarad* : *Erech Hatephiloth.* Prières des Grandes Fêtes à l'usage des Israélites du rite sefarad, Kippour, 1 vol., Durlacher, 1957 (sigle *DKs.* = *Durlacher Kippour séfarad*) ; — au rite séfarad d'*Alger* : *Mahzor-le-yamim noraïm,* Kippour, 1 vol., Alger, 1958; — au rite *Apam* (Asti-Fossano-Moncalvo) en Italie : *Mahzor le-yamim noraïm,* t. II, Kippour, Appendice, p. 212-216 recto-verso. Les origines de ce rite viennent d'être opportunément rappelées par M. le Grand Rabbin de Turin, Dario Disegni, *Il rito di Asti-Fossano-Moncalvo* (*Apam*), dans *Scritti in Memoria di Sally Mayer,* Jérusalem, 1956, p. 78-82.

32. Ce *Séder* n'est plus aujourd'hui usité. Il a été conservé par le *Siddur Saadja,* qui le destinait à l'heure du sacrifice perpétuel ou *tamid* (*l.c.,* p. 264-272).

33. *DKs.,* p. 462; — au *Kippour Apam,* p. 212; — au *Kippour d'Alger,* p. 175.

34. *DKs.,* p. 444.

35. C. Roth, *Ecclesiasticus in the Synagogue Service,* dans *Journal of Biblical Literature,* 71, 1952, p. 171-178. — L'auteur précise que le *Thesaurus of Medieval Hebrew Poetry* d'I. Davidson en compte 12 et que S. Widder en a observé un autre dans le catalogue des fragments Kaufman de la Genizah du Caire (*Semitic Studies in Memory of Immanuel Löw,* Budapest, 1947, Hebrew section, 26, 71, note additionnelle, p. 113) : C. Roth, *l.c.,* 172, n. 3 et 5.

Et tandis que le *Séder 'Abodah* du rite *Apam*, composé par José ben José, appartient au V^e^ s., celui du rite espagnol-portugais, antérieur à l'époque des grands hymnologues ou *payyetanim* juifs, passe pour être le plus ancien. Avec lui nous pourrions être au IV^e^ s., c'est-à-dire à l'époque où s'organisent nos grandes liturgies eucharistiques. En effet il ne porte pas de nom d'auteur : l'exergue du *Siddur Saadja* le dédie seulement « à tous les sages (docteurs) d'Israël [36] ». Son texte est court, sobre, dépourvu d'emphase sur le sacrifice d'Isaac. Mais il commémore bien la création du monde et de l'homme image de Dieu. Puis il rappelle la première faute, l'impiété du Déluge et de Babel. Chaque fois il oppose au mal les justes auxquels Dieu confie le salut; il les désigne tantôt par leur qualificatif biblique, tantôt par leur nom : Noé, Abraham, Isaac, Jacob, Lévi, Amram et, au lieu de s'arrêter à Josué comme les Constitutions Apostoliques, il finit sur Aaron. En voici la traduction latine :

1. *Attah,* Tu condidisti mundum ab initio, fundasti orbem et universum fecisti et creaturas plasmasti [37].

   Quando aspexisti inane et vacuum et tenebras et spiritum super faciem abyssi, dissipasti caliginem et splendorem excitasti.

   Figmentum imaginem tuam e terra formasti et de arbore vitae praecepisti eum.

   A verbo declinavit et expulsus est ex Eden et non delevisti eum, quia erat opificium manuum tuarum [38].

5. Auxisti fructum eius et benedixisti semini eius et eos muneribus tuis crescere fecisti et inhabitare quietem.

---

36. Le *Séder* du rite *Apam* a pour incipit : *Attah konanta 'olam be-rab hasèd,* « Tu condidisti universum in magna benignitate ». I. Elbogen l'attribue à *José ben José*, un des premiers *payyetanim* (auteurs de *piyyutim* ou poésies) palestiniens (*Der Jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung,* 1913, p. 307-308). Son activité ne saurait avoir été postérieure aux années 600-650 (Elbogen, *l.c.,* p. 307). La vraisemblance est pour une datation beaucoup plus haute, au V^e^ s. environ (J. Schirman, dans *Encyclopaedia Judaica,* t. 9, 1932, c. 444-445). L'historien C. Roth le place en 450 (*l.c.,* p. 172).

Le *Séder* du rite espagnol-portugais (*séfarad*) est souvent confondu avec le précédent, sans doute parce qu'il a un incipit partiellement identique : *Attah konanta 'olam mé-rosh,* « Tu condidisti mundum ab initio ». Elbogen les distingue soigneusement (*l.c.,* p. 216 et 277). Le *Séder* espagnol-portugais ne porte pas de nom d'auteur dans le *Siddur Saadja* qui l'a conservé (p. 275-276) et se contente d'écrire en exergue : « Et le second *piyyut* est pour tous les sages (docteurs) d'Israël » (en arabe : « wa l-pasūq (u) l-tānī huwa li-ǧamī' (i) 'ulamā' (i) 'Isrā'il = le second hymne est pour [l'usage de] tous les savants d'Israël », transcription et traduction du R. P. Henri Fleisch, S. J.).

37. La traduction suit le texte du Siddur Saadja : le texte contemporain autorisé n'a que de petites variantes. La plus grande partie de la traduction, le meilleur, est due au R. P. Raymond Pautrel, S. J. et au P. Kurt H Ruby. — Texte hébreu : *Siddur Saadja,* p. 275-276; — *DKs.,* p. 468-472; — *Kippour d'Alger,* p. 175-176.

38. Les *Constitutions Apostoliques* écrivent de leur côté : « bonitate vero tua funditus pereuntem non despexisti; erat enim *opificium tuum* » (*C.A.,* VIII, 12, 20; F., p. 503, 9-10); — cfr aussi l'anaphore byzantine de S. Basile (Brightman, *l.c.,* p. 325, 8).

At deposuerunt iugum et dixerunt Deo : Recede a nobis! Et reduxisti mánum continuo : aruerunt sicut herba.

Meministi foederis erga « perfectum in generatione sua » [39] et propter eum posuisti in mundo reliquum [40].

Institutum foederis arcus in gratiam eius pepigisti et propter amorem sacrificiorum eius [41] filiis eius benedixisti.

Erraverunt prae divitiis suis et aedificaverunt turrim et dixerunt : Ascendamus et confodiamus firmamentum et illud aggrediamur.

« Unicus pater multitudinis » repente ut stella resplenduit ex Ur Chaldaeorum ad illuminandum in tenebris [42].

Placasti iram tuam quando aspexisti opera eius : in tempore senectutis cor eius examinasti.

Coronam [43] gratiae ex eo eduxisti, agnellum purum agno praeelectum.

Ex eius stipite « virum simplicem » eduxisti [44], signatum foedere tuo, e sine desumptum.

Dedisti ei duodecim tribus dilectas ab Altissimo : vocatae sunt ab utero [45].

Posuisti super Levi gratiam et benignitatem et supra omnes fratres eius diademate eum coronasti.

Amram electus est de stirpe Levi [46] : Aaron sanctum e radicibus eius consecrasti.

Ornasti eum vestimentis ministerii et (ille) oblationibus suis avertit iram tuam.

Lamina et pallium, tunica et femoralia lini, pectorale et ephod, tiara et cingulum,

Oblationes taurorum et holocausta agnorum, immolatio hircorum et dissectio arietorum,

Suavitas suffitus unguenti confecti et succensio prunarum et numeratio iusta et aspersio sanguinis,

Copia incensi et oratio fidelitatis et sanctitas illius expiabant iniquitatem nostram.

Decus byssi et apparatus lapidis, ornatus ex omnibus illis : sicut angelus ministerii.

Tiganta. Disposuisti omnia haec in gloriam Aaron : instrumentum expiationis pro Israël constituisti eum et in manu eius remissionem iniquitatis dedisti.

---

39. Gn. 6, 9; — cfr Eccli., 44, 17 a.

40. Eccli., 44, 17.

41. « sacrificiorum eius = *niḥoḥo* », qui fait jeu de mots avec *Noah*, Noé.

42. Qualificatifs bibliques d'Abraham : seul, au moment de l'appel (Ez. 33, 24; Is. 51, 2); — père d'une multitude (Gn. 17, 4; Eccli. 44, 19).

43. Ou encore : *torquem*, collier.

44. Jacob, ainsi désigné par Gn. 25, 27 en opposition avec Esaü, chasseur courant la steppe.

45. Cfr Is. 49, 2; et aussi 46, 3.

46. Le *Séder* de José ben José au rite *Apam* compare *Amram* à une vigne et à ses sarments : « Fructum iustum germinare fecisti e stirpe Levi : Amram et filios eius *in vite et ramis eius* » (v. 66, p. 213 verso et 214 recto). On sait que les prières eucharistiques de la *Didachè* remercient Dieu de nous avoir fait connaître par son Serviteur Jésus *« la vigne de David son serviteur »* (*Didachè*, 9, J. Quasten, *Monumenta eucharistica*, I, p. 10, 16). Ne serait-ce pas qu'avec Jésus les promesses faites à la famille de David l'emportent de nouveau — contrairement à Eccli. 45, 24-26 — sur les promesses faites à la famille sacerdotale? Ici José ben José les attribuerait au contraire à la lignée lévitique, sacerdotale.

D'autres compositions sont plus longues et plus poétiques. Le grand *Séder* de José ben José, au V^e^ s., égale en longueur l'anamnèse des *Constitutions*[47]. Comme elle, il mentionne le fratricide de Caïn. Et le *Séder* du même auteur qu'a conservé le rite *Apam* y ajoute la citation de Job, « la terre posée sur le néant ». Mais la structure d'ensemble, malgré des variantes secondaires, est la même.

Revenons donc à l'anamnèse des *Constitutions Apostoliques* pour conclure en comparant les deux documents.

Un premier fait, encore extérieur, saute aux yeux. A la Synagogue l'anamnèse du *Séder* a le rôle principal : introduire directement, et parfois par une citation biblique, au sacrifice. Elle fait suite au *Séder Qedushah,* centré sur le Sanctus. Dans les *Constitutions* l'anamnèse d'A.T. n'a plus le rôle essentiel. Tout se passe comme si elle était rétrogradée. Elle fait partie de la Préface, où elle motive, comme dans le *Séder Qedushah,* l'acclamation du *Sanctus*.

Deuxième fait, fondamental : le contenu essentiel des deux anamnèses est longuement parallèle, voire identique : création du monde, dyptique du péché et de sa restauration. Et si tous les personnages nommés dans l'anaphore eucharistique ne sont pas dans le *Séder* juif, tous ceux du *Séder* sont mentionnés dans l'anaphore. Les Constitutions nomment seulement en propre — à côté de Seth, Enosh et Hénoch de Eccli. 49, 14-16 — ce que l'on pourrait considérer comme des additions chrétiennes : Melchisédech, Job, Joseph; après les impiétés païennes, elles mentionnent les châtiments d'Israël au désert. Enfin, au lieu de s'arrêter à Aaron pour conclure sur les sacrifices lévitiques, elles poussent jusqu'à Josué, qui annonce avant le *Sanctus* l'économie de Jésus-Christ, qui conduira aussitôt après au sacrifice de l'alliance nouvelle.

D'où un troisième fait, qui souligne la différence entre les deux anamnèses. Celle du *Séder* conclut sur Aaron dont elle fait l'éloge, décrivant ses vêtements, ses sacrifices et leur vertu. Les *Constitutions Apostoliques* au contraire consacrent, au-delà d'Aaron et de Josué, une seconde anamnèse à l'éloge du Christ, de son économie et de son institution. C'est elle qui commence au *Sanctus* et conduit aux paroles institutionnelles de l'Eucharistie.

*
* *

Ici il faudrait discuter la priorité réciproque de ces liturgies appa-

47. *Siddur Saadja,* p. 264-269 = 121 versets avant le *ka-katub,* « sicut scriptum est », qui signale l'institution de *Kippur* et marque le passage à la seconde partie du *Séder,* le récit des sacrifices.

remment contemporaines. Ce n'est pas le lieu de le faire. Nous pouvions proposer le rapprochement : la décision finale requiert une double compétence qui nous échappe. Retenons seulement que le rapprochement est inévitable, quel que soit le sens dans lequel on l'interprète. Car de part et d'autre on est d'abord, historiquement, reconduit à la même époque, IV^e^ et V^e^ siècles. Et littérairement les structures liturgiques, les noms des personnages, parfois les citations bibliques sont les mêmes. Il y a là un fait qui de toute façon présente une portée théologique. Parlons donc maintenant théologie.

Ce rapprochement illustre d'abord un thème dogmatique apparemment indépendant, pourtant caractéristique du sacrifice eucharistique dans nos anaphores, celui des deux Adam. Il faut en reconnaître la présence au-delà des plans qu'on essaie de dégager dans le début de ce canon oriental : théologie, christologie, — mémoire de la création, de l'incarnation, de la rédemption. Car ce dernier schéma ne sauvegarde pas l'unité du mystère du Christ, ne souligne pas assez son but, le salut de l'homme ; et le thème « mémoire de la création » ne signale pas que la Providence du Créateur a pour objet l'homme pécheur privé de la ressemblance divine, que le Fils de Dieu incarné lui rendra. Une autre structure se dégage du donné liturgique. La Préface des *Constitutions Apostoliques* décrit d'abord l'histoire du péché, commencée avec l'homme créé à l'image de Dieu : son raccourci d'A.T. est disposé en un dyptique où les pécheurs et leurs impiétés s'opposent aux justes et à leur délivrance. Puis son anamnèse du N.T. fonde l'économie du Christ sur l'incarnation et la mort rédemptrice pour apaiser Dieu le Père, le réconcilier avec le monde et délivrer les hommes de la mort et du démon. L'anaphore byzantine de S. Basile est encore plus expressive. Elle oppose la condition des hommes « morts en Adam » à leur « résurrection dans le Christ ». Elle cite donc Rm. 5, 12, mais après avoir préalablement rappelé pour un tableau d'ensemble l'hymne christologique de Ph. 2, 6 ss : « Il n'a point considéré comme une proie d'être au même rang que toi, Dieu et Père, mais, étant Dieu antérieur aux siècles, il est apparu sur terre et a conversé chez les hommes et, ayant pris chair de la Vierge sainte, il s'est anéanti lui-même, prenant forme d'esclave, devenant conforme à notre corps de misère pour nous rendre à notre tour conformes à l'image de sa gloire. Car, le péché étant entré dans le monde par un homme et par le péché la mort, il a plu à ton Fils unique — qui est dans ton sein, ô Dieu Père — naissant d'une femme, la sainte Mère de Dieu toujours Vierge Marie, naissant sous la Loi, de condamner le péché dans sa chair pour que ceux qui meurent en Adam soient vivifiés en Lui, ton Christ[48] ». Du reste la citation : « qui cum in

48. Brightman, *l.c.*, p. 325, 27-326, 19.

forma Dei esset, non rapinam arbitratus est esse se aequalem Deo » est un patrimoine commun aux anaphores des docteurs de l'Orient, quand ils introduisent l'économie du Christ restauratrice de celle du premier homme. La liturgie de Grégoire de Nazianze, qui cite l'« *harpagmos* » de Ph. 2, 6, souligne par le verbe de même racine la déconvenue de l'homme après le péché : « J'ai ravi — *hèrpasa* — la sentence de mort [49] ». Et Théodore de Mopsueste, qui allègue aussi Ph. 2, 6 dans ses Homélies catéchétiques et son anaphore, évoque en outre les vv. 9-10 consacrés à l'exaltation du Nom et au prosternement [50]. Enfin Jean de Bosra, arrivé à la consécration, conclut en déclarant que « Adam tout entier » est ressuscité par la puissance du Fils qui « égal au Père » a revêtu notre nature [51]. Bref les anaphores orientales dont nous parlons, font suivre l'économie du premier homme par celle du Christ, homme nouveau. Et le péché du premier semble avoir pour correspondant l'attitude du Fils qui n'a point considéré comme une proie son égalité avec le Père, mais s'est anéanti en prenant notre ressemblance et en mourant sur la croix. Le parallèle des deux Adam serait donc ici une structure dogmatique fondamentale [52].

Or elle pourrait bien s'éclairer par l'anamnèse juive de *Kippur*. Celle-ci commence également au premier homme, image de Dieu, et s'achève par l'élection d'Aaron représenté dans la gloire de ses vêtements d'apparat. Elle débute par la faute du premier et s'achève par le service du second, qui fait l'expiation et ouvre sur l'année nouvelle les portes de la bienveillance divine. L'homme qui vient le dernier, Aaron, répond à celui qui commence [53]. Ils s'appellent l'un et l'autre com-

---

49. Rn., I, p. 95; — *Grand Euchologe du Monastère Blanc*, éd. et trad. E. Lanne, O.S.B., *P.O.*, 28, p. 291, 13-14.

50. Rn., II, p. 612; — les *Homélies catéchétiques de Théodore de Mopsueste*, éd. et trad. Tonneau-Devreesse, hom. XVI, 10, p. 549-551.

51. Rn., II, p. 424 (en attendant l'édition et la traduction de H. W. Codrington, annoncées par les « *Anaphorae Syriacae* » de l'Institut Pontifical Oriental, Rome.

52. On se propose de revenir sur cette question dans un ouvrage à paraître chez Aubier dans la collection « Théologie » : *Le péché d'Adam et le péché du monde. Bible et tradition juive, Kippur et Eucharistie.* — La première partie paraîtra au début de mars.

53. La formule hébraïque « Adam novissimus — *Adam ha-'aḥaron* », opposée à « Adam primus — *Adam ha-rishon* » est tardive. Le P. Prat notait qu'on l'interprétait parfois en jouant sur le mot Aaron : *'Aharon - 'aḥaron*, changeant *hé* en *hèth* (*La théologie de S. Paul*, t. II, p. 203, n. 1). De son côté A. Vitti rappelle que *R. Abraham Seba* (XV[e] s.) opposait au premier homme un « Adam postremus — *adam aḥér* » et que, sur la foi d'Exode 28, 1, il identifiait ce dernier avec Aaron et ses fils (*Christus Adam*, dans *Biblica*, 7, 1926, p. 139). Pareille interprétation ne surprend pas de la part d'un familier de la méthode du *Zohar*. Elle cesse pourtant d'être gratuite quand on y voit le point d'aboutissement du *Séder 'Abodah* de *Kippur*. C'est en effet aux chapitres d'Exode 28 ss. que les hymnologues empruntent leur éloge du Grand Prêtre, de sa personne, de son costume et de sa fonction.

me dans l'éloge des ancêtres au livre de l'Ecclésiastique, lequel serait — selon C. Roth — le schéma initial de l'anamnèse et d'une partie de l' *'Abodah de Kippur* [54]. Adam n'y est pas nommé en effet à sa place historique, au début du ch. XLIV, mais à la fin du ch. XLIX, pour que sa gloire au-dessus de tous les vivants soit rapprochée de celle du Grand Prêtre contemporain, Simon, au milieu de ses frères dans le service de l'expiation et de la bénédiction [55].

Arrivons à l'Eucharistie. Le rapprochement de nos deux documents permet d'en souligner la valeur commémorative et de préciser l'objet et l'axe de l'anamnèse proprement chrétienne. J. Betz a fait remarquer que l'anamnèse qui suit l'« *Unde et memores* » s'insère et doit s'entendre à l'intérieur d'un mouvement général « d'anamnèse universelle » qui commence avec l'anaphore [56]. Dans son ouvrage sur la *Didachè* et un article de la Revue Biblique, le P. Audet a montré de son côté que l'Eucharistie doit être située dans le genre littéraire de la *bénédiction* et que normalement la bénédiction biblique implique une *anamnèse,* commémorant l'acte divin de puissance et d'amour pour lequel l'homme bénit Dieu [57]. L'Eucharistie, vue dans cette perspective, est donc inconcevable sans une anamnèse qui a pour objet — fait-il aussi remarquer — toutes les grandes œuvres de Dieu, les « *mirabilia Dei* », — ajoutons : les « *gheburot Elohah* » de José ben José dans son grand *Séder* « *Azkir* [58] ».

On demandera peut-être si ces affirmations du P. Audet conviennent exactement à interpréter le récit de l'institution eucharistique dans S. Paul et les Synoptiques. Elles éclairent en tout cas les liturgies, notamment aux IV^e^ et V^e^ siècles. En effet, rapprochés l'un de l'autre le *Séder* de *Kippur* et l'anaphore des *Constitutions* montrent bien d'abord l'importance théologique de l'anamnèse et donnent à penser que celle de l'Eucharistie se situe dans le prolongement de celle de la Synagogue. Pourtant les *Constitutions Apostoliques* — et à plusieurs reprises les anaphores des grands docteurs — marquent la nouveauté et la différence. L'anamnèse d'A.T. est préliminaire, bien plus, rétrogradée dans la Préface : elle ne conduit qu'à la liturgie spirituelle du *Sanctus* que n'accompagne aucune action, pur culte de louange et d'acclamation. Seule la mémoire de l'économie du Christ con-

---

54. C. Roth, *l.c.,* p. 174.

55. N. Peters, *Das Buch Jesus Sirach oder Ecclesiasticus übersetzt und erklärt,* 1913, p. 422; — *Henochs zweimalige Erwähnung im « Preis der Väter » des Jesus Sirach,* dans *Theologie und Glaube,* 2, 1910, p. 319-320; — A. Eberharter, *Das Buch Jesus Sirach,* 1925, p. 157.

56. Johannes Betz, *Die Eucharistie in der Zeit der Griechischen Väter,* Band I/1, 1955, p. 156-183.

57. J. P. Audet, *La Didachè,* p. 379-394; — *Esquisse du genre littéraire de la « Bénédiction » juive et de l'« Eucharistie » chrétienne,* dans *Rev. Bibl.,* 65, 1958, p. 371-399, notamment, p. 379-380.

58. *Siddur Saadja,* p. 264.

duit au sacrifice. Seule elle est reprise après la consécration dans l'anamnèse proprement dite de l'« *Unde et memores* ». Ces faits sont d'autant plus significatifs que plusieurs anaphores, celle de la *Tradition Apostolique, des XII Apôtres,* de S. Jean Chrysostome, etc... n'ont point d'anamnèse d'A.T. C'est donc à celle du mystère du Christ de conduire au sacrifice eucharistique. Elle va droit à son incarnation et à sa passion. Et c'est elle qui finalement introduit l'acte liturgique, qui est encore une anamnèse, mais gestuelle et sacramentelle. « C'est pourquoi, disent alors les *Constitutions Apostoliques,* nous souvenant de ce qu'il a souffert pour nous, nous te rendons grâces, Dieu tout-puissant, non point autant que nous le devons mais selon notre pouvoir et nous accomplissons — *pléroumen* — sa disposition [59] ». Ainsi l'anamnèse eucharistique a pour objet spécifique le mystère du Christ, envisagé sous l'angle de la Passion préparée par l'incarnation et couronnée par la résurrection. Après en avoir fait la commémoraison spirituelle et littéraire de la parole, elle la commémore sacramentellement en accomplissant le rite qui représente cette mort. Cette anamnèse sacramentelle, préparée par la parole, a donc essentiellement pour objet la Passion, que suit la résurrection. « Nous annonçons ta mort, Seigneur, et nous confessons ta résurrection ! » proclame aussitôt l'assemblée après la consécration [60].

Ainsi éclate au grand jour le caractère sacrificiel de l'Eucharistie. Celle-ci n'est pas seulement l'anamnèse spirituelle et littéraire de la parole, mais l'action sacramentelle qui l'accompagne. On en connaît les preuves traditionnelles. Ajoutons seulement un nouveau témoignage. La commémoraison de la parole qui exprime préalablement le sens du rite, prolonge celle du *Séder* de *Kippur,* qui conduit précisément aux sacrifices du Lévitique. La différence qui distingue le document juif de l'anaphore chrétienne est même au bénéfice du sacrifice eucharistique. Car le récit des immolations du Lévitique est pure narration sans geste ni action. Il s'achève par des lamentations où l'assemblée déplore d'être désormais privée de Temple, de prêtres et de sacrifices [61]. Au contraire la liturgie chrétienne est mouvement et action. Les symboles du pain et du vin, « les mystères », qui représentent la victime, sont amenés processionnellement à l'autel avec des témoignages d'infinie vénération [62]. Les prières du célébrant disent son sentiment d'approcher d'un autel et d'une victime. Le déroulement liturgique est considéré dès le IV[e] s. en Palestine et en

---

59. *C.A.,* VIII, 12, 35; F., p. 508, 16-18.
60. Rn., I, p. 67, 97, 140, etc.; — *P.O.,* 26, p. 202, 27; — Brightman, *l.c.,* p. 52, 26; 133, 21.
61. *Siddur Saadja, l.c.,* p. 288-289; — *DKa.,* III, p. 102; *DKs.,* p. 506-508.
62. G. Khouri-Sarkis, *Les « Saints Mystères »,* dans *L'Orient Syrien,* 4, 1959, p. 307-319.

Syrie comme un « mysterium tremendum » et ce mystère est celui d'un sacrifice redoutable et sacré [63]. Ainsi le Nouveau Testament prolonge encore l'Ancien, à l'heure même où sa nouveauté royale le dépasse en plénitude. Aussi bien, quand vient le moment de prononcer les paroles de la consécration, l'anaphore syriaque de S. Jean Chrysostome tient à souligner le rapport des deux alliances, en évoquant le Temple, ses sacrifices et son Grand Prêtre : « Nous n'offrons pas de taureaux engraissés et n'aspergeons pas les cornes de l'autel avec le sang des agneaux, des boucs et des veaux. Nous ne nous couvrons pas de couronnes, de turbans et d'éphod. Car le corps est venu remplacer l'ombre, la vérité succéder à l'image, ton Fils unique lui-même : en personne il a fait la purification de nos péchés par son sang précieux, répandu pour nous. La nuit où il fut livré à la mort pour la vie et le salut du monde, il prit du pain [64] »... La messe est une liturgie de sacrifice.

A peine est-il besoin d'ajouter que cette action liturgique, à la lumière de cette anamnèse, n'est pas seulement sacrifice d'adoration, d'action de grâces et d'intercession, mais pour le péché, expiation. La Réforme protestante du XVI^e^ s. a cru sur une interprétation hâtive de l'épître aux Hébreux que cette valeur n'appartenait qu'à la Croix, unique sacrifice pour le péché. Mais les liturgies orientales des IV^e^ et V^e^ s. identifient aussi *Kippur* et Eucharistie, comme l'épître aux Hébreux le fait pour la Passion. Leur anamnèse, fondée sur le thème des deux Adam, apparaît comme le développement chrétien de l'anamnèse juive qui est précisément celle de l'Expiation. La liturgie de S. Jacques de Jérusalem peut donc faire prier le prêtre comme au Grand jour de l'Expiation au Temple, pour ses propres péchés et pour les ignorances du peuple, franchir mystiquement le voile du sanctuaire comme la lettre aux Hébreux le dit du Grand Prêtre et du Christ [65]. Et les liturgies orientales multiplieront au cours de la messe les supplications qui implorent comme à *Kippur* le pardon des « péchés connus et inconnus, volontaires et involontaires [66] ». La messe est un sacrifice propitiatoire. Reste seulement à

---

63. Johannes Quasten, *Mysterium tremendum. Eucharistische Frömmigkeitsauffassungen des vierten Jahrhunderts,* dans *Vom Christlichen Mysterium. Gesammelte Arbeiten zum Gedächtnis von O. Casel, O.S.B.,* 1951, p. 66-76; cfr J. A. Jungmann, *Missarum Sollemnia,* t. I, 1951, p. 66-68.

64. Nous traduisons sur la version latine donnée par H. W. Codrington à son édition publiée dans *« Anaphorae Syriacae »,* t. I/2, 1940, p. 165, 15-167, 4 : on notera l'allusion à *Hébreux,* 10, 4-9.

65. *P.O.,* 26, p. 190, 23; p. 194, 6, 15, 23-28; p. 196, 2; p. 204, 10-11; cfr Hb. 7, 27; 9, 7.

66. *Liturgie de S. Jacques, P.O.,* 26, 222, 2-3; — Rn., II, p. 614, 624, 626, 627-628; cfr aussi Rn., I, p. 75, 111; Brightman, *l.c.,* p. 319, 24-25; p. 370, 4-5; p. 390, 26-27; p. 394, 20-24; p. 295, 26-27.

déterminer quelles sont les fautes qu'elle remet et à quelles conditions. Dès l'époque que nous envisageons la question du reste est déjà posée.

Un dernier problème peut enfin s'éclairer au rapprochement proposé : celui du moment essentiel de ce sacrifice. Il y a là une question débattue entre catholiques, orthodoxes et protestants. On a fait entendre parfois qu'elle ne se pose pas, qu'elle est au moins tardive et que, de la préface au *Pater,* tout est sacrificiel. Les interventions du magistère ont amené des précisions chaque fois que revenait la difficulté de l'épiclèse [67]. Dernièrement Pie XII a parlé au congrès d'Assise [68]. Mais on peut se demander si déjà la simple confrontation du Séder juif et de l'anaphore chrétienne ne serait pas significative. Car à la Synagogue les acclamations du *Sanctus* ou *Séder Qedushah* n'appartiennent pas encore au *Séder 'Abodah* ou service sacrificiel : elles le précèdent et s'en séparent. Bien plus l'anamnèse même du Séder, qui commémore la création et l'histoire du péché jusqu'à l'institution du Lévitique n'est encore qu'un prélude littéraire. L'essentiel est au récit des sacrifices. Dès lors notre anaphore, lue dans cette perspective, comporte visiblement un moment privilégié. La Préface, le Sanctus, l'anamnèse antérieure à la consécration ne sont encore que la liturgie de la parole et de l'esprit, comme à la Synagogue. L'essentiel est au moment où, comme dans le *Séder* de *Kippur,* apparaissent les paroles de Dieu avec le sacrifice qu'elles fondent [69]. Renouvelée alors sur les espèces du pain et du vin, l'institution du Christ est accomplie par l'acte sacramentel du prêtre. Le moment essentiel commence donc au récit institutionnel.

Où s'arrête-t-il? Quelles sont l'importance et la signification de l'épiclèse du Saint-Esprit à laquelle les orthodoxes attachent une valeur consécratoire sine qua non? Ce n'est pas le lieu de reprendre le problème. Notre point de départ liturgique, avec les limites qu'il s'est donné, ne le permet pas [70].

*
* *

67. Salaville, *Epiclèse,* dans *Dict. Théol. Cath.,* V, c. 199-200.

68. *A.A.S.,* 2e série, vol. XXIII, 1956, p. 716-718; *Documentation Catholique,* 53, 1956, c. 1292.

69. Texte institutionnel : « *Ka-katub*... Sicut scriptum est in Lege tua : sicut factum est die illa praecepit Dominus ut fieret ad expiandum pro vobis » (*DKa.,* III, p. 86; — cfr *Siddur Saadja,* p. 269, v. 121; p. 284, v. 81; p. 411, v. 44).

70. Le problème est du reste éclairé par les articles de J. P. de Jong : *Le Rite de la Commixtion dans la Messe Romaine,* dans *Rev. Bénédictine,* 61, 1951, p. 15-37; *Le Rite de Commixtion dans la Messe Romaine dans ses rapports avec les liturgies syriennes,* dans *Archiv f. Liturgiewiss.,* IV/2, 1956, p. 244-278 et V, 1957, p. 33-79; *La connexion entre le rite de la Consignation et l'Epiclèse dans saint Ephrem,* dans *Studia Patristica,* vol. II, coll. Texte und Untersuchungen, LXIV, 1957, p. 29-34.

Mais le rapprochement proposé ici, fondé sur des anaphores des IV^e^ et V^e^ siècles et limité à elles, suffit à rappeler que la liturgie chrétienne se déploie sur l'héritage de la Synagogue. L'observation n'est pas nouvelle : on s'est seulement contenté d'en pousser l'application au-delà du *Sanctus* auquel on s'arrête d'ordinaire. Il semble que la théologie du sacrifice eucharistique puisse s'enrichir à l'étude de ce parallèle liturgique. On comprend mieux, à cette lumière, que le Christ puisse dès cette époque apparaître si fermement comme prêtre et victime à la messe. Du côté de la Synagogue en effet le V^e^ s. est l'époque où José ben José essaie dans son grand *Séder* de *Kippur* d'unir dans le sacrifice d'Isaac le prêtre et la victime dans une même œuvre sacrificielle, en faisant dire à Dieu : « Ne détruis pas l'enfant ! Votre œuvre est agréée comme acte de sacrifice et acte de victime [71] ! » C'est aussi le temps où les liturgies de S. Jacques, de S. Basile et de S. Jean Chrysostome déclarent plus justement que dans le sacrifice eucharistique le Christ est à la fois « celui qui sanctifie et qui est sanctifié, qui offre et qui est offert [72] ». S. Cyrille enseigne alors à Alexandrie que le Christ est à la fois « prêtre et victime » et S. Augustin à Hippone : « ipse offerens, ipse et oblatio [73] ». La liturgie proclamait ainsi déjà ce qu'enseigneront plus tard le 4^e^ concile du Latran : « idem ipse sacerdos est sacrificium » et le concile de Trente : « una eademque hostia, idem... offerens [74] ».

Lyon (Rhône) Louis LIGIER, S. J.
4 Montée de Fourvière.

71. *Siddur Saadja*, p. 368, v. 89-90.
72. *P.O.*, 26, 162, 14; 170, 6; 180, 10; Brightman, *l.c.*, p. 318, 34-35; 378, 5-6.
73. S. Cyrille, dans *P.G.*, 71, c. 121; S. Augustin, dans *P.L.*, 41, c. 298.
74. Denzinger, *Ench. Symbol.*, n° 430, 940.

Autour de la question des enfants morts sans baptême

Il ne sera pas inutile de nous justifier dès le point de départ! Le sort des enfants morts sans baptême n'a-t-il pas déjà fait couler suffisamment d'encre ces dernières années [1]? Que peut-on dire de neuf sur cette question? Est-elle d'un intérêt si brûlant?

Bien loin d'estimer inutiles tous les articles ou livres qui ont paru ces dernières années, nous pensons qu'ils encouragent un travail ultérieur, si modeste soit-il. Lentement, la question mûrit, c'est-à-dire se précise : depuis saint Augustin, l'accord s'était fait sur l'opinion selon laquelle les petits enfants morts sans baptême étaient exclus de la vision béatifique. L'autorité de saint Thomas a plus lentement prévalu quant à une autre précision : ces enfants ne souffrent pas de cette privation. Ainsi était constituée la théorie dite des *Limbes,* combattue jusqu'à la fin du XVIII[e] siècle par les augustiniens. Ceux-ci, fidèles à la pensée de leur maître, laissaient les enfants morts sans baptême en enfer, où ils n'enduraient, il est vrai, qu'une peine très douce [2]. Au XX[e] siècle seulement, le débat s'élargit : certains théologiens veulent envisager le sort des enfants morts sans baptême non plus directement à partir des données du péché originel et de la nécessité du baptême, mais à partir de la volonté salvifique universelle. D'où différentes hypothèses de recherche [3] qui, toutes, visent à remplacer la théorie des Limbes, considérée comme trop restrictive de la volonté salvifique, sérieuse et opérante, de Dieu. Ces hypothèses n'ont jamais rencontré grand succès [4]. Elles se répandirent pourtant suffisamment pour qu'une confrontation sérieuse devienne indispensable. Aussi est-on entré dans une deuxième phase de la discussion, phase que nous caractériserions par les traits suivants :

1) évaluation de la liberté de discussion de la question. Cette évaluation se base, comme il se doit, sur l'appréciation critique des textes du Magistère et de la tradition. L'accord n'est pas encore fait,

---

1. Voir la bibliographie récente dans L. Renwart, *Le baptême des enfants et les limbes,* dans *N.R.Th.,* 1958, pp. 449-467; auquel il faut ajouter : Mgr Journet, *La volonté divine salvifique sur les petits enfants,* Desclée De Brouwer, 1958.

2. Cfr G. J. Dyer, *Limbo, a theological evaluation,* dans *Theol. Studies,* 1958, pp. 32-49.

3. Cfr L. Renwart, *art. cit.*

4. On trouvera la liste de leurs adeptes dans P. Gumpel, *Unbaptized infants, may they be saved?,* dans *Downside Review,* 1954, pp. 342-458; *A further report, ibid.,* 1955, pp. 317-346.

reconnaissons-le. Alors que Mgr Journet [5] parle de textes déclaratifs du Magistère, G. J. Dyer [6] soutient que la question est libre. La mesure de W. A. Van Roo [7] et de P. Gumpel [8] a fait impression : l'opinion des Limbes a pour elle un « sensus Ecclesiae » dont il est difficile d'apprécier la force d'une manière exacte. Il faut reconnaître loyalement qu'elle a besoin d'être réétudiée de près. Les hypothèses de rechange proposées jusqu'ici n'ont pas été appuyées ni encouragées par l'Eglise. Une grande prudence est requise en la matière.

2) prise en considération de l'ensemble de la question. Ici, l'Eglise est d'ailleurs intervenue activement. Il fallait éviter que les nouvelles opinions « libérales » puissent fausser le jugement des fidèles et leur faire oublier l'obligation grave de faire baptiser les petits enfants dès que possible [9]. A l'inverse, les défenseurs de l'opinion classique des Limbes, tels A. Michel [10] ou Mgr Journet [11], traitent maintenant explicitement de la volonté salvifique universelle.

3) Aussi le climat n'est-il plus passionnel, fort heureusement. On évite les envolées rhétoriques. On reconnaît que l'Eglise est seule juge en la matière. On admet généralement que, sur le plan pastoral, il faut éviter les deux excès : présenter les Limbes comme étant la doctrine explicite de l'Eglise, ou bien répandre des hypothèses nouvelles comme vérités théologiques. De toute façon, Dieu n'est pas lié aux sacrements. Il peut opérer d'une manière extraordinaire le salut d'enfants morts sans baptême. Aux parents attristés par la mort d'un bébé qu'ils n'ont pu, sans qu'il y ait faute de leur part, faire baptiser, un appel global à la miséricorde divine et à l'espérance chrétienne est encore le meilleur. Il est clair qu'une solution qui tendrait à estomper la nécessité du baptême pour le salut serait à rejeter.

4) Le nœud de la question, telle qu'elle est actuellement posée, est le suivant : en excluant du salut tout enfant mort sans baptême, pense-t-on au seul baptême d'eau? Le baptême d'eau a ses suppléances : le baptême de sang (le martyre), dont la valeur salvifique pour les petits enfants s'impose (les saints Innocents suffisent à le prouver), et le baptême de désir. La théorie des Limbes suppose que les enfants sont incapables de baptême de désir. La tradition semble aller dans le même sens. Mais sur quoi repose cette certitude? Sur la foi, ou sur une induction psychologique? « Comme ni les Pères, ni les scolas-

5. *Op. cit.*, cfr note 1.
6. *Art.cit.*, cfr note 2.
7. W. A. Van Roo, *Infants dying without baptism...*, dans *Gregorianum*, 1954, pp. 400-473.
8. *Art. cit.*, cfr note 4.
9. Cfr discours de Pie XII, *A.A.S.*, 1951, p. 841, et note du Saint-Office, *A.A.S.*, 1958, p. 114, reproduite dans L. Renwart, *art. cit.*, p. 449.
10. A. Michel, *Enfants morts sans baptême*, Paris, 1954.
11. Mgr Journet, *op. cit.*, cfr note 1.

tiques ne se sont occupés ex professo de cet aspect du problème, l'appréciation de leur témoignage ne sera pas chose aisée » [12].

Ce long « status quaestionis » était nécessaire pour préciser l'objet de cet article. Il n'a pas l'intention de faire franchir une nouvelle étape décisive. Il veut seulement contribuer à éclairer le problème tel qu'il se pose actuellement, en faisant ressortir la difficulté d'ordre anthropologique qu'il met en jeu. Il est toujours intéressant de mieux voir les conditions d'une réponse satisfaisante à une question donnée. D'autre part, nous espérons aider ceux qui s'étonneraient ou s'impatienteraient de la prudente réserve de l'Eglise en ce domaine. Déjà, au temps de jansénisme, thomistes et augustiniens auraient voulu que l'Eglise tranchât notre débat [13]. Elle s'y refusa. Il n'est pas exclu qu'elle maintienne cette réserve et se contente de veiller à ce que soit maintenue l'obligation de faire baptiser les petits enfants « in re », chaque fois que c'est possible, et dès que possible.

Les partisans des Limbes partent d'un point ferme : le baptême est nécessaire pour le salut. Cette nécessité générale s'étend également à l'enfant. La théologie du baptême implique une question de psychologie différentielle : le baptême est aussi nécessaire pour l'enfant que pour l'adulte, malgré tout ce qui sépare un enfant d'un adulte, malgré l'inconscience de l'enfant. Cette donnée psychologique reste présente lorsque, en excursus de la théologie du baptême, on traitera du cas des enfants morts sans baptême. Dans cette perspective, on est tout naturellement porté à nier la possibilité d'un baptême de désir pour le petit enfant, puisque l'on a précisément insisté sur son inconscience.

Ceux qui cherchent des hypothèses libérales partent au contraire de la volonté salvifique universelle de Dieu. Ils supposent que ce salut est offert sérieusement à tout homme. Ils ont alors devant les yeux ce qu'est cette béatitude surnaturelle offerte à tous. Cette béatitude est d'ordre essentiellement spirituel : voir Dieu tel qu'Il est et l'aimer, s'unir intentionnellement à Dieu, qui est Esprit. Le salut offert à tout homme exige un niveau d'activité spirituelle. C'est donc la différence générique qui retiendra l'attention, celle qui distingue l'homme, spirituel, du simple animal, incapable de béatitude. Dès lors, logiquement, on est porté à déduire en quelque sorte le « cas » de l'enfant à partir des conditions génériques. Une étude de la psychologie différentielle de l'enfant et de l'adulte ne doit pas faire oublier les conditions générales de la psychologie de l'homme, cet être capable de salut personnel. On ouvrira alors aux petits enfants comme aux adultes la voie du baptême de désir.

12. L. Renwart, *art. cit.*, cfr note 2.
13. G. J. Dyer, *art. cit.*, cfr note 2.

D'une manière plus générale, en étudiant le baptême on s'intéresse à l'« économie » sacramentaire, et l'on admire jusqu'à quel point Dieu s'est « adapté » à l'homme viateur. En levant notre regard sur la volonté salvifique universelle de Dieu, nous nous situons d'emblée dans l'ordre de la fin : les cheminements divers de la voie tendent à s'estomper une fois parvenus au terme.

Ce schéma simplifié fait ressortir les différences d'accent dans l'analyse de l'âme de l'enfant. On insiste tantôt sur son côté « animal » et l'on nie qu'elle soit capable de désir, tantôt sur son aspect « raisonnable » et l'on postule la possibilité d'un désir. Aucun théologien ne nierait que l'enfant soit « animal raisonnable ». Mais l'âme humaine, toute simple qu'elle soit, est une réalité complexe à saisir. En termes scolastiques, nous disons que l'âme humaine est « forma corporis », et cependant « forma emergens, subsistens ». Par sa spiritualité, elle implique un destin personnel et un au-delà, mais en tant que forme du corps, elle n'est qu'une « part » de l'homme, composé de forme et de matière, de corps et d'âme. Elle « informe » le corps, mais elle en est également dépendante, n'étant capable de retour sur elle-même qu'à partir du corps et de l'activité sensible.

Nier la possibilité du baptême de désir pour les enfants, insister sur leur inconscience (à partir de l'analyse de l'âme comme forme du corps), n'est pas pour autant nier leur dignité de personne humaine. Ceux qui appliquent cette donnée psychologique aux enfants morts sans baptême leur reconnaissent une « place spéciale » dans l'au-delà : les Limbes.

Insister sur le destin personnel de l'âme de l'enfant, forme subsistante, ne conduit pas à nier que l'âme soit la forme de ce petit corps. Les théologiens qui soulignent cette dignité de tout enfant, même mort sans baptême, devront supposer un désir du baptême qui s'applique *à l'enfant* (et non point seulement à une forme subsistante angélique !).

Ceux qui affirment et ceux qui nient la possibilité d'un désir chez l'enfant mort sans baptême prétendent bien s'appuyer sur l'analyse de l'âme de l'enfant. Cette contradiction repose, d'une manière particulièrement difficile, le mystère même d'une âme d'enfant. C'est bien ce mystère qui bouleverse et révolte tant d'incroyants [14], lorsqu'ils se trouvent en face de la mort d'un enfant, d'un bébé : cette image de Dieu (cette âme subsistante, immortelle), comment y croire, comment en reconnaître les traits humains dans cet être qui n'a jamais été responsable ? Et par ailleurs, ce petit est un petit d'homme : il n'est pas négligeable, il est infiniment précieux. (C'est au nom de la dignité

14. Cfr Dostoievski, discours d'Ivan, dans *La Légende du Grand Inquisiteur*, souvent cité par Malraux et Camus.

de l'âme subsistante que l'on se révolte contre l'âme forme du corps, en quelque sorte!). Contradiction brutale, la mort prématurée a toujours fait problème [15]. La foi enlève-t-elle toutes les obscurités? Ou bien traverse-t-elle la nuit pour faire lever l'espérance théologale?

Le pédobaptisme et les Limbes.

Il ne s'agit pas de savoir s'il faut baptiser les petits enfants. Le concile de Trente a condamné sans équivoque les adversaires du pédobaptisme [16]. La justification de l'anathème, c'est avant tout la pratique de l'Eglise. Mais il n'est pas inutile de montrer les raisons de cette pratique, et de réfuter l'objection des adversaires, précisée en incise dans le canon : « actum credendi non habent ». Le baptême est un sacrement nécessaire au salut; il confère vraiment la grâce de l'adoption divine. Si le fait d'être enfant ne s'avère pas être un obstacle à la réception du baptême, il est clair qu'il n'y a aucune raison de poser une restriction au précepte universel du Seigneur : baptizate omnes gentes [17]. Le point délicat est justement de prouver que le fait d'être enfant n'est pas un obstacle à la réception fructueuse du baptême.

Nul ne nie l'importance des dispositions du sujet dans la réception des sacrements. Un adulte qui recevrait par contrainte de l'eau sur le front, et sur lequel on dirait la formule baptismale, ne serait pas pour autant baptisé. Le baptême de l'adulte n'est valable que s'il est accepté librement. Une disposition de foi est même requise pour que le baptême ait son effet : reçu librement, mais sans foi, le baptême ne ferait pas fils de Dieu (il y aurait un obex, dit-on couramment). Or il semble que le baptême des enfants va nous placer devant un cas où n'est plus considérée que l'action ex opere operato du sacrement, où la disposition subjective n'est plus requise!

La réponse traditionnelle peut se développer en deux points qui, tous deux, mettent en relief la différence de condition entre l'enfant et l'adulte : Ce qui est normal chez l'adulte ne l'est pas nécessairement chez l'enfant.

1) il est normal que l'adulte décide librement et consciemment des actes importants de sa vie. Mais il est normal que les parents décident pour les enfants. Il est dans la nature même de l'enfant qu'il n'ait pas à demander à naître. C'est pourtant un acte qui l'intéresse au plus haut point! Bébé, il est entièrement dépendant de ses parents. Il ne dépend pas de lui non plus de renaître, de naître à la vie de

15. Cfr déjà Grégoire de Nysse, *De infantibus qui praemature moriuntur, P.G.*, 46, cc. 161-192. Pour l'antiquité païenne, cfr F. Cumont, *Lux Perpetua*, Paris, 1949, pp. 318, 323, etc.
16. Denz., 769.
17. Mt 28, 19.

Dieu. Pour cela, il dépend entièrement de ses parents, membres de l'Eglise, et de l'Eglise sa Mère : c'est dans la foi de l'Eglise qu'il est baptisé [18].

Aux nouveaux adversaires du baptême des petits enfants, aux incroyants qui répètent que la religion est « affaire d'adulte » (« Mon fils choisira lui-même quand il aura vingt ans »), le théologien ne rétorque pas seulement par une réponse ad hominem : le même incroyant pense également que la religion est affaire d'éducation (Le Français est catholique parce qu'il naît en France, etc.). Le théologien ne demande pas de choisir entre deux conceptions également fausses : la religion affaire d'une liberté absolument autonome, et la religion produit d'un conditionnement antérieur. Il demande seulement qu'on se fasse une idée plus juste de ce qu'est un enfant et de ce qu'est un homme, de se rappeler que l'enfant est fait pour devenir homme, et qu'inversement, l'homme a été enfant.

Qui niera, au siècle des études sociologiques sur la délinquance juvénile, l'influence de la famille, de l'éducation, etc., sur l'éveil de la liberté de l'enfant? Si la liberté de l'adolescent est ainsi conditionnée (je ne dis pas nécessitée!) par l'éducation antérieure, est-il anormal que l'attitude religieuse de l'adolescent soit également conditionnée par son éducation religieuse? Est-il anormal que l'Eglise veuille que l'Esprit du Christ puisse habiter le cœur de cet enfant avant même l'éveil de la conscience et de la responsabilité? L'homme a été enfant. Son enfance l'a marqué. Il n'y a pas une coupure cartésienne entre une période inconsciente, animale, et une période humaine de pleine autonomie. L'Eglise le sait. Elle a pleinement raison de demander qu'on baptise les petits enfants.

2) Mais l'enfant doit devenir un homme. Il n'est pas « normal » de rester un bébé. Toute l'éducation est apprentissage progressif de la liberté. L'habitus est fait pour passer à l'acte. Le don de la grâce et des vertus théologales, sous forme d'habitus, qui est fait au baptême, doit s'épanouir quand l'enfant grandit, dans une foi consciente, une adhésion libre à Dieu. L'Eglise a également ce sens du développement. Elle exige des parents qu'ils donnent l'exemple à leurs enfants baptisés, qu'ils leur procurent une solide instruction religieuse. Elle institue le renouvellement personnel des promesses du baptême. De même que l'enfant, animal raisonnable par nature, apprend à vivre personnellement selon la raison, de même le petit baptisé, fait sans qu'il y soit pour rien enfant de Dieu, doit apprendre à vivre, avec la grâce de Dieu, librement en enfant de Dieu.

Concluons : le théologien, qui a étudié la nécessité de faire baptiser les petits enfants, ne peut manquer d'être impressionné par le

18. Denz., 869.

réalisme de l'Eglise en la matière. Il est à même d'apprécier les points forts de la thèse des Limbes. Celle-ci fait dépendre le salut éternel de l'acte même du baptême, conféré validement sur l'enfant, dont on reconnaît l'inconscience. Est-il si « anormal » que le salut de l'enfant mort en bas âge dépende entièrement de conditions qui lui sont extérieures? N'est-ce point dans sa nature même d'enfant? La grâce ne détruit pas la nature, mais la suppose...

Le point faible des théories « libérales » apparaît nettement : à la base, on trouve toujours une abstraction raisonneuse : on veut tout déduire de la solidarité dans le Christ, de son primat sur la solidarité en Adam. Certes, en soi, dans l'ordre ontologique, la solidarité en Adam est orientée vers la solidarité dans le Christ, qui est prééminente. L'explication dernière de l'homme se trouve dans le Christ et non en Adam. Mais il y a un ordre de l'apparaître, où le premier Adam, l'Adam terrestre, précède le Second, l'Adam célesleste [19]. Dans l'ordre concret, l'homme est d'abord affecté du péché originel avant d'être sauvé par le Christ. La seule exception, l'Immaculée Conception, est-elle fondée dans une théorie générale sur la solidarité dans le Christ, ou bien tient-elle au paraître tout spécial de la Grâce en elle, à son rôle unique de Mère de Dieu? « Il nous a tous enfermés dans la colère, afin de nous faire à tous miséricorde » [20]. Telle est la loi générale de l'économie du salut, que saint Paul a justement comprise comme une « pédagogie ».

Parmi les hypothèses libérales, la plus en vogue est sans doute celle de « l'illumination » [21]. Elle consiste à postuler qu'au moment de la mort (séparation du corps et de l'âme), l'âme participe *déjà* à la condition de l'âme séparée : sans parler des espèces infuses qu'elle peut recevoir de Dieu, elle a déjà une claire connaissance d'elle-même; mais par ailleurs, étant à l'ultime moment de la condition terrestre, elle jouit *encore* de la liberté de choix. Cette analyse est correcte, abstraitement parlant. Elle peut d'ailleurs s'appuyer sur des textes de saint Thomas [22]. La contradiction apparente du « déjà » et « encore » n'effraiera aucun philosophe familier de l'analyse de la mutation. Son appui ne prétend pas être d'ordre expérimental, — comment pourrait-on trouver un vivant qui nous racontât ce qui se passe au moment même de la mort? Il est d'ordre philosophique. On ne peut

19. I Co 15, 46-47.
20. Rm 11, 32.
21. Lancée par Klee en 1835. Cfr, en outre, Glorieux, *Endurcissement final et grâces dernières*, dans *N.R.Th.*, 1932, pp. 865-892; *In hora mortis*, dans *Mél. Sc. Rel.*, 1949, pp. 185-215; A. P. Lopez, *La suerte de los niños muertes sin bautismo*, dans *Rev. Esp. de Teol.*, 1954, pp. 41-57; L. Boros, *Sacramentum mortis*, dans *Orientierung*, 1959, pp. 65-70; 75-79; A. Winklhofer, *Das Kommen seines Reiches*, Francfort s/M., 1959, pp. 310 ss.
22. Textes cités par Glorieux, *art. cit.*

lui faire directement de reproche dogmatique. Bien présentée, elle ne met pas en danger l'obligation de faire baptiser les petits enfants, ni l'assurance de leur salut [23]. Il suffira de dire que lors du choix au moment de la mort, les petits baptisés agissent sous l'influx d'une grâce efficace, et que les enfants morts sans baptême sont mus par une grâce suffisante.

Et cependant nous restons insatisfaits, dans le cas de l'enfant tout au moins. Lorsqu'il s'agit d'un adulte, on peut présenter cette illumination et ce choix proposé, comme étant typiques du passage. Au moment de la mort, l'adulte va alors ratifier la courbe entière de son existence, de ses actes particuliers, que ce dernier acte libre récapitule et totalise. Cet acte tient compte à la fois de la nature de l'homme, de son histoire propre, et de la nature de l'âme séparée. C'est pourquoi il est vraiment acte de passage. Tout autre est le cas de l'enfant. Si l'analyse du « déjà » s'appuie sur une conception classique de la nature de l'âme séparée (capable de retour complet sur elle-même), nous ne voyons plus ce qui reste d'humain dans le choix proposé. Ici, plus d'histoire personnelle à récapituler. Il y a un passage brusque d'une vie inconsciente à une vie d'âme séparée qui est au fond seule décisive pour lui. Pour sauver les enfants, on les fait participer à un choix qui est dégagé de la condition terrestre effective, on les fait participer à un choix de nature angélique ! Comment ce choix est-il vraiment un acte de passage ?

La volonté salvifique universelle de Dieu.

Lorsque le théologien aborde ce mystère consolant, il se trouve tout de suite aux prises avec un autre mystère, redoutable celui-là : celui de l'enfer. Comment est-ce possible, si vraiment Dieu veut sauver tous les hommes ? Et cependant l'enfer, privation éternelle de Dieu, suit effectivement la mort dans le péché, — soit le péché personnel grave, soit le péché originel [24].

Pour « expliquer » le mystère de l'enfer, on fait volontiers appel à l'adage augustinien : Dieu, qui nous a créés sans nous, ne veut pas nous sauver sans nous. C'est le thème de l'enfer, envers possible de la liberté de l'amour. L'enfer, c'est à partir du cas-type de révolte, à partir de Satan, qu'on en montre la réalité et l'éternité [25]. Son es-

23. Denz., 457.
24. Denz., 464, 693.
25. V.g. « L'idée d'un pardon accordé au diable... est fondée sur un assez grossier malentendu. On a l'air de supposer d'une part un démon qui implore son pardon, d'autre part un Dieu juste qui le refuse. C'est entièrement faux. C'est Satan qui refuse tout pardon, parce qu'il lui faudrait s'incliner devant Dieu. C'est le damné qui est figé dans son refus éternel, ce qui explique l'éternité de sa peine » (Michel, dans *Ami du Clergé*, 1959, pp. 84-85).

sence, on la saisit en creux, sous mode de privation, à partir de la vision béatifique. De même que celle-ci fixe à jamais l'âme dans le Bien contemplé face à face, réellement possédé, de même l'enfer fixe à jamais dans le Mal, dans la privation volontaire de ce Bien auquel l'âme est cependant réellement ordonnée. Le ciel ou l'enfer, tel est le terme [26] de la vie humaine. La patrie ou les ténèbres extérieures viennent sceller [27] l'épreuve de la voie : iudicaturus *omnes*, vivos et mortuos...

Est-ce bien vrai? Ne faudrait-il pas apporter des correctifs au Credo! Dès que l'on envisage le sort des enfants morts prématurément, les difficultés surgissent de toutes parts. Prenons d'abord le cas de l'enfant baptisé, mort prématurément. N'échappe-t-il pas à *l'épreuve*, cet aspect le plus fondamental de l'existence humaine (puisqu'il nous est révélé avant même le mystère du péché originel, dont il est une des conditions). Certes il est sauvé. Mais sans qu'il y soit pour rien, apparemment. Il lui aura été aussi impossible de monter dans l'amour de Dieu que de déméríter. Si bien que, logiquement, il ne sera pas jugé [28]. Et cependant, il sera invité à la droite du Père, avec les bénis...! Du moins s'exerce, peut-on penser, la miséricorde de Dieu : ne sommes-nous pas tous sauvés, finalement, par cette miséricorde? Même nos mérites sont des dons de Dieu.

Bien plus ardu encore est le cas des enfants morts sans baptême. C'est ici que sont manifestes les difficultés impliquées dans la théorie classique des Limbes : voilà donc l'enfant privé à jamais de Dieu, sans qu'il ait commis aucune faute personnelle! Comment faire recours à la miséricorde divine pour expliquer qu'il ait été soustrait à l'épreuve?

Il n'est vraiment ni à droite, — puisqu'il n'est pas enfant adopté de Dieu, ni à gauche, puisqu'il n'y a aucune révolte personnelle contre Dieu, aucune haine de Dieu [29]. Ni au ciel, ni en enfer, il est en un état intermédiaire qui participe analogiquement des deux : un ciel analogique (la « félicité naturelle ») et un enfer analogique (« privation de Dieu » réelle, mais non douloureuse).

Seule la vision de Dieu face à face fixe l'âme dans la béatitude. Faut-il admettre en outre que Dieu maintient de l'extérieur l'âme de l'enfant dans l'impeccance? Autrement, on devrait postuler la possibilité d'un quatrième « lieu », parallèle à l'enfer comme les Limbes

---

26. Terme et non fin. La fin de la vie c'est le Ciel. L'enfer est privation de la fin.

27. Sceller ultimement. Cela n'exclut pas la possibilité du purgatoire jusqu'au jugement dernier.

28. C'était déjà l'opinion d'Athénagore et de Grégoire de Nazianze. Cfr A. Gaudel, *Limbes, DTC*, 9, 761. C'est encore l'idée de beaucoup d'orthodoxes, cfr Jugie, *Theologia...*, III, 101-103.

29. Denz., 1049.

sont parallèles au Paradis, un lieu de malheur naturel... ! On sait que les théologiens sont divisés sur la question difficile de savoir si l'ange pouvait pécher ou aurait pu pécher sans l'élévation surnaturelle ; la réponse à cette question controversée est pourtant capitale pour une théologie des Limbes, puisque les petits enfants jouissent d'une félicité *naturelle*...

Mais surtout comment accorder les Limbes avec la Providence de Dieu ? N'explique-t-on pas couramment qu'en-dessous du seuil de la Personne humaine, la Providence se contente de pourvoir au bien de l'espèce (en vertu de l'adage : pars pro toto), mais que lorsqu'il s'agit de personnes (c'est-à-dire de Touts par soi-même), la Providence prend soin de chacune ? Comment admettre alors qu'une personne humaine soit privée de sa fin, alors que sa responsabilité n'a pas été engagée ? Est-il suffisant de répondre que le petit enfant se voit privé de sa fin parce que Dieu laisse aller le cours *naturel* des choses ? Certes, l'homme, par son corps, fait partie du tout de la nature. Mais il est aussi Personne. Et la nature est faite pour la Personne, si bien que pas un cheveu de nos têtes ne tombe sans la permission du Père [30]. Le cours de l'univers est au service de l'homme. Est-ce une abstraction que de maintenir fermement cet ordre de finalité ?

On objectera que la domination sur la nature est aussi un devoir-être ; ce n'est qu'au cours d'une longue histoire que l'homme apprend à « humaniser » les forces de la nature : de même dans l'ordre individuel, lentement, l'enfant grandit peu à peu, et peu à peu il prend conscience et domination de son corps et de son monde. Or justement le cas de l'enfant mort sans baptême suppose, par définition, une mort *prématurée*. La pédagogie de la liberté n'a pas eu le temps de se développer.

Pourtant l'ordre de finalité reste. La mort prématurée s'inscrit également dans l'ordre providentiel personnel. Car cet ordre de finalité ne vaut pas seulement pour l'Humanité en général (repoussé à la fin de l'Histoire, comme chez les marxistes), mais pour chaque personne humaine, car chaque personne humaine, même l'enfant mort prématurément, a un destin transcendant. Les arbres ne doivent pas cacher la forêt. L'économie ne doit pas mener à nier la finalité à laquelle elle est ordonnée.

Au plan philosophique, l'âme est certes liée au corps ; c'est par son entremise qu'elle puise ses idées. Mais sa nourriture propre, c'est bien l'idée. L'insistance actuelle sur l'homme comme totalité (contredistingué de l'âme humaine), le rejet souvent passionné de l'anthropologie néoplatonicienne ne peut tout de même pas conduire à nier la supério-

30. Lc 12, 7.

rité de l'âme sur le corps, de l'esprit sur la matière. C'est vraiment par son âme (humaine, et non angélique, certes) que l'homme est sujet, est personnel, et non animal purement et simplement. Faite pour ce corps, l'âme lui confère une dignité exceptionnelle. Sans oublier cette ordination au corps, qui subsiste même après la mort, il faut bien admettre qu'elle est capable d'une vie propre : elle est forme subsistante. Cela, les partisans des Limbes l'admettent. Et c'est pourquoi ils acceptent également que l'âme séparée, même de l'enfant, se connaît elle-même d'une connaissance bien supérieure à celle que nous avons sur terre de nous-mêmes.

Au plan théologique, on doit faire intervenir l'appel gratuit de Dieu à la vision béatifique. Appel pour tout homme, pour toute âme, si la volonté salvifique *universelle* veut dire quelque chose. La fin à atteindre, c'est désormais la vision du Dieu Un et Trine. Et après la mort, l'âme se voit elle-même telle qu'elle fut, de fait, créée par Dieu, c'est-à-dire non seulement capable de se connaître elle-même et de connaître Dieu comme auteur de la nature et d'elle-même, mais encore capable de se connaître elle-même comme à l'image de la Sainte Trinité, capable de connaître Dieu tel qu'Il est, face à face. La connaissance qu'elle a d'elle-même, c'est en quelque sorte la lecture de la réalisation de la Volonté salvifique concrète de Dieu dans sa propre histoire ou la lecture d'elle-même dans la Providence surnaturelle de Dieu. Fecisti nos ad Te, Deus ! Ce mot de saint Augustin, il prend un son bien différent selon les cas : il est chanté dans l'action de grâces par les saints, il est crié dans le dépit et la haine par les damnés, il est soupiré dans l'espérance au Purgatoire. De toute façon sa clarté s'impose, plus nette encore qu'à saint Augustin même, lorsqu'il le prononça.

La thèse des Limbes fait cependant une exception : celle justement des enfants morts sans baptême. On admet qu'ils sont réellement faits pour voir Dieu Un et Trine (ce serait autrement, se placer hors de l'ordre concret de la Providence, qui est surnaturel), on admet même qu'ils sont réellement privés de leur Fin et de leur Salut. Et cependant, on suppose qu'ils ne souffrent pas de cette privation ! Voici désormais un cas où l'âme séparée ne se connaît plus réellement telle qu'elle est, de fait.

On justifiera alors cette exception : l'âme de l'enfant mort sans baptême se connaît elle-même au niveau de sa nature, le désir naturel de Dieu n'est qu'hypothétique, conditionnel. Et c'est pourquoi ces enfants ne souffrent pas de la privation, pourtant réelle, du Ciel.

Le dialogue pourrait continuer longtemps : fort bien pour le désir naturel de Dieu. Mais n'y a-t-il pas une ordination surnaturelle, non hypothétique, *dans l'ordre concret du salut* ? Le surnaturel n'est pas une substance surajoutée à la nature. Il affecte toute la nature. Et

cette nature surnaturalisée, ou bien atteindra sa fin et sera comblée, — c'est le Ciel ; ou bien s'en privera : et c'est l'enfer.

Du moins reconnaissons que dans la thèse des Limbes, la condition de l'âme séparée est telle que l'axiome cité plus haut : le surnaturel ne détruit pas la nature, mais la suppose *et l'achève,* ne s'applique plus.

Concrètement, aux Limbes, le surnaturel se trouve relégué à l'extérieur de la nature de l'enfant, au simple titre de désir hypothétique et non réalisé. C'est tout différent du cas de l'enfer où le surnaturel est là certes, terriblement ressenti sous mode de privation, et du cas du Ciel, où même l'enfant mort baptisé aura pleine conscience de l'ordre du salut sur lui-même.

Comme nous venons de le voir, à partir de la volonté salvifique universelle, il est moins étonnant qu'il ne semble au premier abord, que l'on soit amené à rechercher l'existence, chez le petit enfant, d'un désir du baptême. Celui-ci serait l'expression du désir surnaturel de voir Dieu, et greffé sur lui.

Mais on comprend aussi la réserve des hypothèses « libérales » et la prudence à leur égard : elles s'aventurent en terrain difficile, où l'accord est loin d'être fait. Il faudrait notamment qu'une théologie claire et satisfaisante des rapports de la nature et du surnaturel fût davantage élaborée. Il suffit de connaître les discussions sur l'interprétation exacte du désir naturel de voir Dieu chez saint Thomas pour être convaincu que ce n'est pas pour demain.

Conclusion.

Notre intention n'était ni de prendre parti, ni de nous livrer à une enquête des motivations théologiques. Nous voulions seulement faire ressortir les difficultés de la question des enfants morts sans baptême par un nouvel éclairage. Il y a deux vérités dogmatiques que l'on essaie de concilier : d'une part la nécessité du baptême pour parvenir à la vie éternelle, qui n'est autre que le Royaume des Cieux, d'autre part, la volonté salvifique universelle de Dieu. Les essais de conciliation actuels paraissent insuffisants : tenant fermement l'une des deux vérités, ils semblent amenuiser l'autre. Les partisans des Limbes n'ont aucune difficulté à prendre au sérieux la nécessité du baptême, car c'est leur point de départ. Mais à l'arrivée on se demande si la volonté salvifique sérieuse et opérante de Dieu n'a pas été quelque peu malmenée, du moins reçoit-elle une acception assez restrictive, qui pose bien d'autres problèmes.

Avec les hypothèses « libérales » on part au contraire d'une idée large et profonde de la volonté salvifique universelle, d'une Providence vraiment singulière sur chaque personne humaine, — mais on semble bien aboutir à une interprétation restrictive de la nécessité du baptême.

Nous avons essayé de montrer qu'en-dessous de ces vérités dogmatiques, il y avait des affirmations anthropologiques : l'exigence du baptême des enfants nous force à envisager l'âme comme forme du corps ; la volonté salvifique universelle met en lumière la dignité personnelle de l'âme de l'enfant. Le problème théologique se double d'un problème anthropologique. Nous savons bien que l'âme humaine est à la fois forme du corps et forme émergente, subsistante. Et cela, dès sa création [31]. Qui lira le mystère d'une âme d'enfant? Il vit, et son âme immortelle et raisonnable n'exerce son activité, apparemment, que dans le domaine sensible. L'âme est forme du corps, et le corps n'est point encore développé. Or le développement du corps est condition du développement de l'âme raisonnable. Il meurt, et, tout d'un coup, son âme se trouve muée à la qualité d'âme séparée, parce que, toute âme d'enfant qu'elle soit, elle est forme intellectuelle subsistante. La base du mystère des enfants morts prématurément, c'est le mystère même de leur psychologie.

Certes, la foi apporte une réponse claire et sans équivoque dans le cas de l'enfant baptisé. Mais dans le cas de l'enfant non-baptisé? Si le thomiste qualifie de « trop dure » la conviction de l'augustinien partisan de la « mitissima poena », et s'appuie sur le sentiment des fidèles, le partisan d'une recherche de solution plus libérale aura beau jeu de montrer que bien peu de mères chrétiennes seront vraiment consolées par la théorie de la « félicité naturelle » ; elles voudraient avoir leur enfant auprès d'elles, au Ciel. Si le théologien « libéral » est taxé de « sentimental » par le thomiste, ce dernier s'est vu encourir le même reproche par les augustiniens. L'Eglise n'a pas encouragé les théories libérales. Les théologiens reconnaissent que la thèse des Limbes aurait besoin d'être approfondie.

Y a-t-il des chances que l'Eglise prenne position prochainement? Il existe d'autres cas où l'Eglise s'est refusée à trancher des querelles d'école. Il en fut ainsi dans la querelle « de auxiliis ». Dogmatiquement, ce qui intéresse l'Eglise, c'est que l'on tienne les deux vérités en jeu : dans la querelle de auxiliis, c'étaient la vraie liberté de l'homme et la vraie nécessité de la grâce [32]. On serait tenté d'établir un parallèle : en notre question, les points à sauvegarder seraient la nécessité de baptiser les petits enfants, et la volonté salvifique universelle. Toute comparaison cloche. Le parallèle appellerait des réserves importantes : dans la querelle de auxiliis, les adversaires se réclamaient également de la doctrine du Docteur Commun. D'autre part, selon le système métaphysique propre, chaque théologien peut arri-

31. Cfr Denz., 1910.
32. Denz., 1097.

ver à une conclusion qui lui paraît plus fondée que l'autre, et il peut, de son point de vue, montrer la fausseté de l'autre système (sans le taxer pourtant d'hérésie, bien sûr). Ici, la doctrine des Limbes a un net avantage dans la tradition; on ne lui oppose que des tentatives d'hypothèses. Mais surtout, il semble impossible, au moins pour l'instant, de montrer, même en s'appuyant sur un système philosophique déterminé, la fausseté radicale de toute opinion contraire. La raison en est, nous semble-t-il, la complexité de l'anthropologie mise en jeu. Et c'est ce que nous voulions montrer.

Certains seraient peut-être tentés d'ajouter une troisième différence : la querelle de auxiliis n'avait pas grand intérêt pratique (mais est-ce si sûr?), la question des enfants morts sans baptême au contraire appelle une réponse pastorale, pour les parents chrétiens tout au moins qui perdent un enfant non baptisé, sans qu'ils aient été coupables de cette privation. Le théologien peut-il se dérober? On cite volontiers un texte de Grégoire de Nysse [33], interrogé sur le sort des enfants morts prématurément, où il avoue sentir le devoir de répondre aux questions ardues de son interlocuteur. Grégoire ne se dérobe pas à la recherche. Il poursuit différentes pistes. Est-ce vraiment une dérobade si, à la fin, il dépasse les hypothèses pour s'en remettre dans la foi à la Providence? Cette ultime démission apparente ne tient-elle pas à la nature même des choses? N'est-ce pas l'honnêteté théologique qui impose d'étudier les conditions mêmes de possibilité d'une réponse certaine dans un problème difficile, lorsque l'Ecriture n'apporte pas de réponse explicite, et que l'autorité de l'Eglise n'a rien défini sur le point précis de la discussion? Serait-il si anormal que Dieu tienne à jamais cachées les voies de sa Providence miséricordieuse? que, nous ayant éclairés sur nos devoirs (l'obligation de faire baptiser les petits enfants), il nous demandât de Lui faire confiance, très simplement, lorsque ce devoir n'a pu être rempli sans qu'il y ait faute de notre part?

*Paris VII^e^*
15 Rue Monsieur.

H. de Lavalette, S. J.

33. *P.G.*, 46, c. 172.

Actes du Saint - Siège

ACTES DU SOUVERAIN PONTIFE

Encyclique « Princeps Pastorum » de S.S. Jean XXIII du 28 novembre 1959 sur les missions catholiques. — (Texte latin dans *L'Oss. Rom.* du 29 nov. 1959. — Trad. franç. dans *La Doc. Cath.*, 1959, c. 1537-1558).

En quarante années, cinq encycliques sont venues alerter le peuple chrétien sur le problème missionnaire, et donner aux apôtres lointains des encouragements et des directives.

Dès 1919, Benoît XV, dans « Maximum Illud », avait élevé la voix (cfr *N.R. Th.*, 1920, p. 89-95 et 154-163). Ce fut ensuite Pie XI, avec « Rerum Ecclesiae », en 1926 (cfr *N.R.Th.*, 1926, p. 321-328 et 373-386) ; Pie XII en 1951, dans « Evangelii Praecones » (cfr *N.R.Th.*, 1951, p. 854-868) et en 1957 dans « Fidei Donum » (cfr *N.R.Th.*, 1957, p. 636-641).

Voici maintenant un nouveau document : *Princeps Pastorum*, du 28 novembre 1959.

Il se situe dans la ligne des précédents auxquels d'ailleurs il fait d'emblée allusion.

Il ne veut pas les répéter ; il ne prétend pas revêtir, comme *Evangelii Praecones*, les formes d'un petit traité presque complet de Missiologie. Mais il veut répondre aux appels que font monter des terres de mission deux situations extrêmes, et extrêmement dissemblables : ici « d'abondantes moissons croissent, prospèrent et mûrissent » ; là « les travaux des ouvriers dans la vigne de Dieu sont extrêmement difficiles et ardus » ou même « les ennemis de Dieu et du Christ font peser sur les communautés chrétiennes la violence des persécutions ».

Les terres missionnaires, le Souverain Pontife veut d'emblée « les orner de ses louanges, les animer par ses exhortations, les embrasser de sa charité, et leur donner des normes, des préceptes, des avertissements remplis du plus ferme espoir ».

Le document qui couvre 14 colonnes de *L'Osservatore Romano* (29 novembre 1959) a été bien évoqué par Mgr Glorieux dans quelques phrases de *La Croix* (29/30 nov. 1959) :

« Le Pape souligne d'abord l'importance actuelle du rôle de la hiérarchie et du clergé autochtones ; il parle ensuite de la formation à donner à ce clergé ; il consacre les deux dernières parties au rôle des laïcs dans les terres de mission et à ce que réclame leur formation ».

Le document ne pourra être utilisé ici qu'en ses extraits les plus frappants et résumé pour le reste.

Une première partie rappelle d'abord l'encyclique de Benoît XV, ainsi que la définition de la Mission fournie par Pie XII, 32 ans après : « Les missionnaires tendent à ce but qu'on peut appeler dernier, à savoir : que l'Eglise, en d'autres peuples, soit fermement établie de façon stable (*firmiter constabiliatur*) [1], et

1. On sait comment cette question du but des missions a été progressivement

qu'elle y reçoive une Hiérarchie propre, choisie parmi les autochtones ».

Ce but « dernier » de la mission comme telle, les documents précédents et notamment « Maximum Illud », en avaient préparé la réalisation, en prescrivant la formation d'un clergé autochtone nombreux et qualifié.

Quelques chiffres montrent les résultats obtenus. Si le 1er évêque asiatique a été consacré en 1923, l'Asie compte actuellement, dit le Saint-Père, 68 évêques asiatiques; si les premiers évêques africains ne remontent qu'à 1939, on en compte aujourd'hui 25 [2].

Quant aux prêtres, ils ont passé, en 40 ans, de *90* à *1811* pour l'Afrique, pour l'Asie de *919* à *5553*.

Ces chiffres absolus demeurent pourtant, notons-le, terriblement insuffisants; ils ne représentent pas pour l'Asie plus des 2/3 des effectifs réels, plus d'une petite moitié des effectifs nécessaires; pour l'Afrique, ils ne constituent que le 1/5 environ des effectifs réels et le 1/10 des effectifs nécessaires [3].

C'est avec joie et souci tout ensemble qu'on accueillera la consigne pontificale donnée au clergé local : « Lorsqu'ils s'adressent au peuple, qu'ils parlent le plus souvent possible de la dignité, de la beauté, de la nécessité, des mérites de la charge sacerdotale, de façon à exciter ceux que Dieu aura appelés, à prendre pareille charge d'une âme prompte et grande » [4].

L'on notera aussi comment le Pape continue à requérir le clergé venu du dehors et tient à le venger de certaines attaques auxquelles il fut soumis aux temps modernes, de la part des nationalistes excessifs : « On ne peut nullement les nommer étrangers; en effet, tout prêtre catholique, qui s'en tient à exercer fidèlement son ministère, se trouve comme dans sa patrie partout où le Règne de Dieu fleurit ou commence [5] » (Texte repris de Pie XII).

Une seconde partie de l'encyclique rappelle les consignes de *formation du clergé en terre missionnaire,* consignes qu'avait déjà très clairement données Benoît XV : « une formation parfaite et complète à tout point de vue », il n'en faut pas moins.

---

clarifiée depuis 35 ans. On pourra revoir à ce sujet l'article : *Fonction missionnaire, fonction d'Eglise,* dans la *N.R.Th.,* déc. 1958 et janv. 1959 où sont explicitées et prolongées les vues du P. Charles. La question reste pourtant débattue. On assigne parfois comme terme à la mission le moment du baptême des néophytes; on va même jusqu'à penser que des croyants non-baptisés mais déjà réunis autour d'un apôtre feraient une « plantation d'Eglise ». A ces vues, non pas fausses, mais fort minimistes, l'encyclique oppose une « plantation » qui va, notamment, jusqu'au moment de l'institution d'une hiérarchie autochtone.

2. Le chiffre cité ici pour l'Asie ne regarde que les diocèses sis en terre libre; il ne prend pas en considération les évêques tombés depuis des années aux mains des communistes. Le total dépasse la centaine, s'ils ont survécu.

3. L'Asie ayant environ 11.000.000 de chrétiens devrait en effet posséder normalement 14.000 prêtres. Elle en a 10.716 en 1957, dont 5553 autochtones. L'Afrique ayant 17.740.000 chrétiens devrait posséder normalement 17.000 prêtres. Elle en a 11.199 en 1957, dont 1.811 autochtones (Territoires de la Propagande seulement).

4. De même qu'en Europe, le problème des vocations sacerdotales (soutiens, obstacles, milieux, etc.) devrait être systématiquement étudié et promu. On verra un essai de ce genre dans notre étude faite au Congo : *Vocations au C.B. et R.U.,* dans *Bulletin de l'U.M.C., 29,* rue du Moulin, Bruxelles, tiré-à-part, 1958. Une étude du même genre est projetée pour le Cameroun, croyons-nous. Elle est à souhaiter partout comme prélude à une prise de conscience et à une campagne.

5. La Semaine de Missiologie 1958 : *Aspirations nationales et missions,* en son rapport de conclusion, a étudié : Le prêtre devant le nationalisme...

A notre époque d'efficience et de méthodes, le Saint-Père remet en leur bonne place, qui est la première, les exigences spirituelles de la vocation sacerdotale missionnaire.

Plusieurs précisions pratiques sont ensuite apportées. Le Souverain Pontife encourage à nommer comme professeurs de séminaires les autochtones qui auront les qualités requises; il conseille de ne pas maintenir les séminaristes dans un isolement (géographique et disciplinaire) qui les décrocherait de leur peuple, et les rendrait moins aptes à le rencontrer plus tard; il note la nécessité d'introduire les séminaristes dans la vie et les problèmes réels de leur futur champ d'apostolat [6].

Le contact avec le peuple.

« Il faut donc que ces jeunes gens soient rendus conformes à la pleine perfection sacerdotale, mais aussi que « peu à peu et prudemment ils pénètrent les pensées intimes du peuple et ses aspirations » (Exhort. apost. de Pie XII, *Menti Nostrae, A.A.S.*, XLII, 1950, p. 687), de ce peuple, disons-Nous, qu'ils doivent éclairer de la vérité évangélique, et, avec l'aide de la grâce divine, amener à la sainteté de la vie. Les recteurs de séminaires doivent eux aussi se soumettre à cette règle de l'éducation et de la formation, tout en acceptant volontiers et avec bienveillance tout ce que, dans les choses extérieures et la technique, le monde moderne en progrès a adopté comme le patrimoine commun de toutes les nations; patrimoine de civilisation, qui a élevé les hommes à un mode de vie meilleur, plus facile, et à une sauvegarde plus efficace de la santé et des forces corporelles. »

L'éducation au sens de la responsabilité et à l'esprit d'initiative.

« La formation du clergé autochtone — écrivait Notre Prédécesseur d'immortelle mémoire, Benoît XV lui-même — doit viser à ce que, dès qu'il est capable de remplir le ministère sacré, « il puisse régulièrement assumer le gouvernement de son peuple » (Lettre apost. *Maximum illud, A.A.S.*, 1919, p. 445) et, par son enseignement et son ministère, porter ses concitoyens dans la voie du salut éternel. A ce propos, Nous recommandons instamment à tous ceux, missionnaires ou autochtones, qui s'appliquent à cette formation sainte, de veiller avec le plus grand soin, dans la conscience de leur rôle, à ce que leurs séminaristes apprennent de plus en plus à peser la gravité de la charge qu'ils auront à remplir et ses difficultés, et à ce qu'ils jouissent d'une liberté convenable de penser et d'agir, donnée avec prudence (Exhort. apostol. de Pie XII, *Menti Nostrae, A.A.S.*, XLII, 1950, p. 686); par là ils pourront plus aisément, progressivement mais au plus tôt, accéder même aux plus hautes charges ecclésiastiques, en plein accord avec le clergé étranger, et au même rang. Et cela prouvera l'efficacité de la formation donnée, tout en étant, pour ceux-là même de qui relève l'éducation des séminaristes, la plus haute et la plus légitime des récompenses. »

L'utilisation des valeurs locales.

« Du reste, après avoir pesé ces motifs qui ne concernent pas seulement la bonne formation de l'intelligence et du cœur des jeunes gens, mais aussi les

6. Une application concrète de cette recommandation a été souhaitée par avance au Congrès liturgique et missionnaire de Nimègue, en 1959. On a suggéré que chaque Séminaire ait la charge d'une paroisse voisine, et que les séminaristes y prêtent main-forte pour la liturgie et les œuvres. C'est déjà le cas en plusieurs endroits.

besoins particuliers de chaque peuple et ses habitudes spéciales de penser et d'agir, ce Siège apostolique a encouragé les missionnaires comme le clergé autochtone à s'adonner à ce qu'on appelle l'étude de la missiologie... C'est pourquoi les programmes des séminaristes missionnaires ne manqueront pas de comporter des cours concernant les diverses questions de la missiologie et aussi la connaissance technique de toutes choses paraissant utiles au ministère futur du clergé de ces régions [7]. On veillera donc à ce que l'enseignement donné soit non seulement conforme à la doctrine intégrale et forte transmise par la Tradition, mais aussi qu'elle ouvre l'esprit des élèves et le stimule de façon à être en mesure de juger exactement la civilisation particulière à chacune de leurs patries, surtout pour ce qui est des sciences philosophiques et théologiques et des convenances spéciales existant entre elles et la religion chrétienne. »

Pour prolonger ces grandes perspectives de contact avec toute la vie des peuples non-chrétiens, le Saint-Père recommande la formation de *Centres d'étude et de diffusion de la vraie doctrine.*

« Voilà pourquoi, faisant appel à leur jugement et à leur travail, les évêques auront soin de constituer rapidement, suivant les opportunités, pour chaque région ou pour plusieurs, des centres d'études et de diffusion de la doctrine chrétienne dans lesquels les prêtres — étrangers ou autochtones — feront connaître tout ce qu'ils auront eux-mêmes acquis par l'étude et l'expérience, au grand profit de ce peuple dans lequel ils sont nés ou auquel ils ont été envoyés pour annoncer l'Evangile. A ce sujet, il est bon de rappeler ce que recommandait Notre Prédécesseur immédiat, Pie XII, d'immortelle mémoire, en ces termes : qu'il est du devoir des catholiques « de faire connaître plus largement leurs écrits par la presse et de les répandre » (Lettre encyclique *Fidei donum, A.A.S.,* XLIX, 1957, p. 233). Il faut également avoir soin de mettre tout en œuvre pour favoriser « tout ce qui concerne les techniques modernes de diffusion et de culture, car nul n'ignore combien il importe d'attirer à soi l'opinion publique et de la diriger sainement [8] » (*Ibid.*). Assurément, tout n'est pas indifféremment possible partout. Il importe toutefois de saisir toutes les opportunités afin de pouvoir faire face aux nécessités du moment, même s'il devait se vérifier que « autre est celui qui sème et autre celui qui moissonne » (*Joan.,* IV, 37). »

Après avoir rappelé les consignes de ses prédécesseurs en matière sociale, le Pape en vient quelque peu au *domaine politique* pour recommander aux missionnaires de ne pas s'occuper plus de la patrie terrestre que du Règne de Dieu. La recommandation, faite jadis aux missionnaires étrangers, fils de l'Occident colonial, vaut aujourd'hui aussi pour les prêtres des pays nouvellement libérés.

« Semblable danger, bien que sous d'autres formes, peut encore se rencontrer de nos jours, d'autant plus que de nombreuses nations, déjà éclairées des lumières de l'Evangile, sont animées la plupart du temps du désir ardent d'acquérir leur indépendance et leur autonomie propre. La conquête des libertés politiques

---

7. On connaît les Facultés de Missiologie de Rome, Münster ou Fribourg. Mais la question ici soulevée est plus large : il s'agit de donner aux missionnaires *sans exception, dans le cadre et le cours* de leurs études théologiques, les perspectives propres (et nécessaires !) à leur futur ministère. L'on devra bien avouer qu'ici, en mission et en terre chrétienne, même dans les ordres largement missionnaires, on n'est pas fort loin. Un effort s'impose pour répondre à l'appel du Pape en ce domaine.

8. C'est dans cette perspective que s'inscrivent les efforts des œuvres de presse en diverses missions, efforts encore restreints et bien inférieurs à ceux des protestants ou du communisme. C'est dans la même perspective que se place le récent « projet majeur » du Vatican : établir aux Philippines un relai et une succursale de Radio-Vatican, mal entendu directement dans l'Extrême-Orient.

peut malheureusement s'accompagner d'excès qui s'opposent au bien commun et à l'utilité comme à l'amour de l'humanité entière.

» Quant à Nous, Nous espérons fermement que le clergé autochtone, lui aussi, sera animé de ces principes et de ces pensées, qui répondent aux normes générales de la charité chrétienne et s'accordent pleinement avec la doctrine de l'Eglise catholique, qui embrasse tous les hommes d'un même amour et pourvoit parfaitement pour sa part au bien le plus réel de chaque patrie.

» C'est à ce sujet que Notre même Prédécesseur s'adressait à tous en ces termes : « L'Eglise de Dieu est catholique, elle n'est étrangère à aucune race, à aucune nation » (*Ibid.*, p. 445) ; c'est pourquoi aucune Eglise locale ne pourra exprimer cette union avec l'Eglise universelle, d'où naît la vie surnaturelle en Jésus-Christ, si son clergé et son peuple se laissent mouvoir seulement par l'intérêt de leurs propres affaires, s'ils conçoivent de la malveillance pour les autres peuples, si enfin ils sont conduits et troublés par un amour excessif de leur propre nation. C'est là une attitude qui détruirait la réalité de cette charité universelle qui est la base de l'Eglise de Dieu, et qui la rend vraiment ' catholique '. »

Une *troisième partie* de l'Encyclique souligne la nécessité de *faire de chaque baptisé, non seulement un chrétien mais un apôtre.*

« Dans les nouvelles chrétientés, il ne s'agit pas seulement, avec les conversions et les baptêmes, d'augmenter le grand nombre des citoyens du royaume de Dieu, mais aussi de les rendre aptes, par une éducation et une formation chrétiennes adaptées aux situations et aux époques, à prendre, chacun selon sa propre condition et ses possibilités, leurs responsabilités pour le bien et l'avenir de l'Eglise. Le nombre des chrétiens serait peu de chose si la qualité faisait défaut, si la force des fidèles dans la profession de leur foi chrétienne était inférieure à leur tâche et si leur vie spirituelle manquait de profondeur et de rayonnement, s'ils ne faisaient pas preuve de cette jeunesse vigoureuse et solide toujours prête à agir efficacement pour le bien. En effet, la profession de la foi chrétienne ne peut pas être réduite à l'inscription de noms sur des registres, elle doit créer un homme nouveau (*Eph.*, IV, 24) et donner à ses actions, en les provoquant, les dirigeant, les réglant, une force céleste...

» Tout chrétien doit être convaincu de son devoir fondamental et primordial d'être témoin de la vérité à laquelle il croit et de la grâce qui l'a transformé. ' Le Christ — disait un illustre Père de l'Eglise — nous a laissés sur la terre pour que nous devenions phares qui illuminent, docteurs qui enseignent ; pour que nous accomplissions notre rôle de levain ; pour que nous nous comportions comme des anges parmi les hommes ; pour que nous soyons des adultes parmi les enfants, des hommes spirituels parmi les charnels afin de les gagner ; pour que nous soyons des semences et portions de nombreux fruits. Il ne serait même pas nécessaire d'exposer la doctrine, si notre vie était suffisamment rayonnante ; pas nécessaire non plus de recourir à la parole si nos œuvres portaient témoignage. Il n'y aurait plus de païens si nous nous comportions en vrais chrétiens ' (Saint Jean Chrysostome, *Homélie 10*, sur *1 Tim.* ; Migne, *P.G.*, LXII, 551). »

Dans la *quatrième partie*, le Souverain Pontife rappelle, à cette fin, l'utilité des catéchismes et des *catéchistes* [9], la nécessité de les multiplier et de les bien former ; il y ajoute l'*Action catholique*, citant maints textes de ses prédécesseurs ;

9. On trouvera d'intéressantes indications au point de vue de la catéchèse dans : La Semaine de Missiologie 1955 : *Catéchèse et missions;* O h m, *Das Katechumenat in den katholischen Missionen,* Münster, 1959 ; dans la revue : *Lumen Vitae,* passim.

il marque l'efficacité des écoles, si elles sont vraiment chrétiennes [10], mais envisage l'ouverture d'*écoles spéciales d'apostolat.*

« Le plus souvent, il sera nécessaire de recourir à des initiatives extra-scolaires qui regrouperont les jeunes gens les plus prometteurs pour les instruire et exercer à l'apostolat. Les Ordinaires tâcheront donc d'étudier le meilleur plan pour donner naissance à ces écoles d'apostolat, dont les méthodes seront évidemment différentes des méthodes scolaires proprement dites. Quelquefois, il s'agira aussi de préserver de la fausse doctrine les enfants et les jeunes gens qui sont obligés de fréquenter les écoles non-catholiques : dans tous les cas, il faudra ajouter à l'éducation humaniste et technique reçue dans les écoles publiques, une éducation spirituelle particulièrement intelligente et intense, afin d'éviter que l'instruction produise des hommes faussement évolués, pleins de prétentions et plus nuisibles qu'utiles à l'Eglise et à leurs peuples. Leur formation spirituelle doit être proportionnée à leur degré de développement intellectuel, pour les préparer à vivre en vrais catholiques dans leur milieu social et professionnel, et à prendre, au moment voulu, leur place dans la vie catholique organisée. Dans le cas où de jeunes chrétiens seront contraints de laisser leur communauté pour fréquenter en d'autres villes les écoles publiques, il sera opportun de penser à l'institution de « pensionnats » et lieux de réunion qui puissent leur assurer un milieu religieusement et moralement sain, canalisant leurs capacités et énergies vers l'idéal apostolique. En attribuant aux écoles d'apostolat une charge spéciale et particulièrement efficace dans la formation des dirigeants de l'Action catholique, Nous ne voulons certes pas soustraire aux familles leur part de responsabilités ni diminuer leur influence, qui peut même être plus vigoureuse et efficace que celle de l'école quand il s'agit d'alimenter chez leurs enfants la flamme de l'apostolat et de leur procurer une formation chrétienne toujours plus mûre et ouverte à l'action. En fait, la famille est une école idéale et irremplaçable. »

Il faut citer in extenso tout le passage où les laïcs chrétiens sont exhortés à l'*action publique* [11].

« Le ' bon combat ' (*II Tim.*, IV, 7) pour la foi se livre non seulement dans le secret de la conscience ou dans l'intimité de la maison, mais aussi dans la vie publique sous toutes ses formes. Aujourd'hui, dans tous les pays du monde, des problèmes variés se posent, dont on cherche la solution le plus souvent en faisant appel aux seules ressources humaines et en suivant des principes qui ne sont pas rarement en contradiction avec les exigences de la foi chrétienne. En outre, beaucoup de territoires de mission traversent ' une phase d'évolution sociale, économique et politique qui est lourde de conséquences pour leur avenir ' (Lettre encyclique de Pie XII, *Fidei donum, A.A.S.*, XLIX, 1957, p. 229). Problèmes qui, en certaines nations, ont déjà été résolus ou trouvent dans la tradition les éléments de leur solution, mais qui, en d'autres pays, s'imposent avec une urgence non dépourvue de périls : il pourrait arriver qu'on agisse hâtivement

---

10. Les écoles, on le sait, en plusieurs pays de mission, sont menacées de confiscation par les gouvernements. Ceux-ci sont rarement anti-catholiques par système ; mais ils voudraient se réserver la formation de la jeunesse, suivant une tactique classique autant qu'abusive, et où l'Europe les a parfois précédés. Cfr Semaine de Missiologie 1954 : *Questions scolaires.*

11. Le laïcat doit absolument venir au secours des prêtres débordés par des tâches éducatives ou même matérielles. Il doit aussi enlever aux prêtres, par son initiative et sa responsabilité, l'envie de se jeter eux-mêmes dans la vie publique et les questions politiques. On sait que les évêques du C.B. et du R.U. viennent de défendre à tous les prêtres et religieux de s'occuper de la politique, comme meneurs ou participants de cette action temporelle.

et qu'avec une regrettable légèreté on adopte des doctrines qui négligent ou contredisent les convictions religieuses des individus et des nations. Les catholiques, pour leur bien-être privé et pour le bien de l'Eglise, ne peuvent ni ignorer de tels problèmes, ni admettre qu'on leur donne des solutions préjudiciables qui, dans l'avenir, demanderaient un effort beaucoup plus grand pour les redresser et donneraient naissance à d'autres obstacles sur la voie de l'évangélisation du monde.

» C'est dans les secteurs de l'activité publique que les laïcs des pays de Mission trouvent leur action la plus directe et prépondérante, et il est nécessaire que les communautés chrétiennes prennent sans retard, voire avec urgence, des mesures afin d'offrir à leurs patries terrestres et pour le bien commun des hommes qui fassent honneur non seulement à leurs professions et activités diverses, mais aussi par une vie chrétienne solide, à l'Eglise qui les a fait naître à la grâce. De cette manière, les Pasteurs sacrés pourront leur répéter les louanges que nous lisons dans les écrits de saint Basile : ' J'ai remercié le Dieu très saint de ce que, tout en étant versé dans les affaires publiques, vous n'avez pas négligé celles de l'Eglise : au contraire, chacun de vous s'en est occupé comme s'il s'agissait d'une affaire personnelle d'où dépendait sa propre vie ' (Epître 288, Migne, *P.G.*, XXXII, 855).

» En particulier, lorsqu'il s'agit des problèmes et de l'organisation des écoles, de l'assistance sociale organisée, de la bonne organisation des associations ouvrières, de la vie politique, la présence d'experts catholiques autochtones peut avoir une influence des plus capitales et bénéfiques, s'ils savent — comme cela leur est un devoir précis qu'ils ne peuvent négliger sans se voir accuser de trahison — s'inspirer dans leurs intentions et leurs actes des principes chrétiens. Ceux-ci en effet ont été reconnus par une longue histoire comme efficaces et décisifs pour procurer le bien commun.

» Dans ce but, comme le disait déjà Notre Prédécesseur Pie XII, de vénérée mémoire, il ne sera pas difficile de se convaincre de la valeur et de l'importance de l'aide fraternelle que les *Organisations internationales catholiques* pourront donner à l'apostolat laïc en pays de Mission, soit sur le plan scientifique, par l'étude de la solution chrétienne à apporter notamment au problème social chez les nouvelles nations en particulier, soit surtout sur le plan apostolique par l'organisation du laïcat chrétien actif. Nous savons ce qui a déjà été fait et ce qui se fait de façon magnifique par les laïcs missionnaires qui ont choisi d'abandonner, temporairement ou définitivement, leur patrie pour contribuer en des activités diverses au bien social et religieux des pays de Mission, et Nous prions ardemment le Seigneur qu'il accroisse le nombre de ces âmes généreuses et qu'il les soutienne dans les difficultés et les fatigues qu'il leur faut affronter dans un dessein d'apostolat. Les Instituts séculiers pourront aussi fournir pour la formation du laïcat autochtone en terre de Mission une aide incomparablement féconde si, par leur exemple, ils savent susciter des imitateurs et mettre promptement et volontairement leur esprit et leur effort à la disposition des Ordinaires pour faire parvenir à leur maturité les jeunes communautés.

» Notre appel va également à tous ces *laïcs catholiques* qui arrivent partout à des postes importants dans les professions et la vie publique : qu'ils considèrent sérieusement la possibilité qu'ils ont d'aider leurs frères, chrétiens de fraîche date, même sans abandonner leur patrie. Leurs conseils, leur expérience, leur assistance technique pourront, sans fatigue excessive et sans grand dérangement, apporter une contribution parfois décisive. Nous sommes assuré que l'esprit d'initiative ne fera pas défaut aux bons pour mettre en pratique Notre paternel désir, le faisant connaître là où il pourrait être bien accueilli, encourageant toute bonne disposition et sachant lui assurer la meilleure utilisation. »

L'encyclique se termine par des prières et des paroles d'encouragement pour les chrétiens persécutés [12] et pour tous ceux qui se dévouent au progrès des missions.

Comme l'a bien remarqué Mgr Glorieux (art. cité) : « La place donnée au laïcat, comme l'attention particulière aux valeurs autochtones, sont sans doute les deux traits dominants de la nouvelle encyclique missionnaire. Publiée la veille du premier dimanche de l'Avent, celle-ci vient remettre tous les catholiques devant le mystère du salut des nations. »

Les quelques notes adjointes aux extraits fournis ici veulent seulement les illustrer.

Les grands thèmes de l'encyclique seront à reprendre, s'il plaît à Dieu, en des exposés plus systématiques et plus complets, car ils rejoignent les problèmes les plus brûlants de la mission à notre époque.

J. M.

Le « Pater Noster », programme de la seconde année du Pontificat. — (Allocution du 28 octobre 1959 et homélie du 4 novembre 1959. — *L'Oss. Rom.*, 30 oct. 1959 et *A.A.S.*, 1959, 814-818; *La Doc. cath.*, 1959, col. 1473-1488).

Aux jours anniversaires de son élection (28 octobre) et de son couronnement (4 novembre), le Saint-Père, après avoir jeté un regard de reconnaissance sur l'année écoulée, a exposé, en fonction des demandes du Pater Noster le programme qu'il se proposait de poursuivre :

« Jamais autant qu'en ce premier jour de la seconde année, ne Nous a paru plus net le dessein général de la grande mission du pontificat; comme aussi jamais n'ont brillé plus lumineux à Nos yeux les points de la prière que Jésus voulut enseigner aux siens sur la montagne, pour leur tracer en quelque sorte les lignes resplendissantes de l'apostolat de la sainte Eglise. Rappelez-vous ces points, ces demandes du *Pater Noster*; elles sont au nombre de sept, parfaites et magnifiques de compréhension et de signification. »

« Oui, ce grand et sublime programme, que le divin Maître a fixé pour le monde entier, est celui de l'exercice du magistère et de l'activité pastorale. »

Pour les diverses demandes du Pater, le Souverain Pontife indique les applications qu'il estime actuellement les plus opportunes.

Que Votre Nom soit sanctifié! Cela non seulement par la louange et le culte, mais aussi par la discipline « qui représente la force et la cohésion de l'Eglise, telle que le Christ l'a constituée : source de nouvelles énergies dans la réalisation du programme évangélique et garantie des promesses faites par Jésus à ses contemporains et aux dépositaires de son héritage ».

« Les siècles passent mais la puissance du Christ se renouvelle sans cesse. »

« La seconde année du pontificat est appelée à faire admirer, ici, à Rome, l'un des prodiges qui se renouvellent dans le temps, au nom et à la gloire du Christ. Nous voulons dire : le Synode diocésain qui doit apporter un renouveau de vigueur dans le domaine liturgique, administratif et pastoral. »

Que votre Règne arrive! Qu'on n'aille pas songer aux constructions politiques

12. Il ne faudrait pas que les communistes obtiennent sur les chrétiens ce triomphe : que nous oubliions nos frères persécutés. Leur énorme majorité se conduit héroïquement; il ne faut pas croire immédiatement ce que la propagande chinoise raconte de certains cas, compliqués et obscurs fort souvent, et d'ailleurs proportionnellement rares.

de la puissance humaine. Il s'agit bien de ce Règne exalté dans la liturgie de la fête du Christ-Roi, règne de vérité et de vie, de sainteté et de grâce, de justice, d'amour et de paix. « Termes mystérieux et sacrés qui expriment l'alternative de toute orientation de vie individuelle et sociale, pour les familles, pour les nations, pour le monde entier. Ou avec le Christ, chacun prenant donc sur ses épaules une partie de sa croix, ou sans lui, perdus dans l'incertitude, le risque, le désordre, le chaos universel. »

Que votre volonté soit faite! Troisième rayon lumineux, guide et aspiration des âmes, la volonté de Dieu exprime l'effort réclamé de chacun pour sa propre sanctification : « Voici quelle est la volonté de Dieu : c'est votre sanctification » (*I Thess.*, IV, 3).

« Au milieu des craintes et des afflictions qui émeuvent l'âme du premier Pasteur de l'Eglise Universelle, à la vue de la prévarication de beaucoup, de trop d'hommes qui, en suivant l'esprit du démon, s'avilissent et se perdent, il est réellement lumineux le spectacle que l'on embrasse de cette ville de Rome d'où il est permis au Vicaire du Christ d'admirer les prodiges de foi, de charité, de sacrifice qui se multiplient en formes solennelles ou modestes dans le monde entier; qui célèbrent, même dans le sang et les tourments, la pérennité du Sacrifice du Calvaire, source de rédemption et de salut pour les nations. »

Donnez-nous aujourd'hui notre pain quotidien! « La recherche du pain quotidien entre, elle aussi, dans le grand programme de la prière et de l'activité chrétienne. C'est le Seigneur qui donne le pain : comme récompense pour la fatigue de chacun, comme source de vigueur pour l'intelligence d'esprits innombrables qui, avec une conscience éclairée, cherchent les voies et les formes de la prospérité même matérielle, afin que le corps, dans la suffisance bien employée de ses énergies ordinaires, réponde aux exigences, à la hauteur, à la splendeur de l'esprit. Certes, c'est un motif de grande douleur pour nous et de profonde tristesse que de constater le manque de disposition de beaucoup à chercher lumière et force dans la doctrine que l'Eglise peut fournir pour la solution des graves problèmes qui se posent à l'économie et à la recherche du bien-être temporel. Une fois qu'on ferme les yeux à la lumière des lois évangéliques qui sont à la base de la civilisation chrétienne, il est bien naturel que l'on se débatte dans de vains efforts, même dans la recherche du progrès économique. Celui-ci ne pourra jamais représenter pour la société humaine la vraie prospérité au sens le plus large du mot. »

Pardonnez-nous nos offenses comme nous pardonnons à ceux qui nous ont offensés! « Le grand souci de l'Eglise catholique et du sacerdoce chrétien, à côté de l'exercice et du ministère de la parole, c'est la distribution du pardon de Dieu à tous les hommes et à tous les peuples, qui plus ou moins gravement se dérobent à la sainteté des lois fondamentales de la vie ou la méprisent. L'antique Décalogue, complété par les lois évangéliques de la justice sociale et de la charité, constitue la trame de la vie individuelle et collective. Au-delà et contre le Décalogue et l'Evangile, c'est le péché qui corrompt et empoisonne tout dans l'ordre individuel et collectif. C'est cela qui explique l'Agneau de Dieu qui porte le péché du monde (Jo., I, 29). Le Christ est venu sur la terre pour expier ces péchés du monde; à travers les siècles, Il s'immole sur nos autels, poursuivant ce sacrifice.

» Presque personne n'échappe à la triste séduction du péché. L'Ancien Testament atteste comment l'iniquité remplit le monde; il est témoin du désordre individuel et collectif qui couvre la terre.

» La voix d'un des apôtres s'éleva explicitement à cet égard : ' Si nous disons : Nous n'avons pas de péché, nous nous abusons, la vérité n'est pas en nous ' (*I Jo.*, 1, 8). Mais à tout péché il y a pardon. Le monde subsiste encore

et toujours parce que la voix et le sang du Christ crient pitié et miséricorde. A ce cri de pitié et de miséricorde que le Christ 'avec violente clameur et des larmes' (*Hébr.*, V, 7) répète par les gouttes de son sang, correspond l'invitation de ce même divin Rédempteur au pardon réciproque des frères entre eux et au vrai triomphe — nous ne disons pas illusoire, trompeur et pervers — mais au vrai triomphe du pardon et de la paix. »

« Toute tentative de paix entre homme et homme, entre peuple et peuple est digne d'admiration émue. Tout mouvement sincère et fervent de paix qui se dessine d'un bout à l'autre de la terre, qui ne cache aucune tromperie, qui s'inspire de la pureté, de la justice et de l'universalité de l'amour, cette tentative, disons-Nous, est digne de confiance et de respect. Tout est remis à qui sait et veut pardonner. Et tout s'embellit à celui qui a, ou se refait, l'âme pure et innocente, dans une manifestation d'équité, de justice, de fraternité, de vive fraternité chrétienne. »

Délivrez-nous du mal! « La prière divine que Jésus nous a enseignée sur la montagne et dont notre vie veut refléter l'élévation, l'orientation et l'enseignement, s'achève sur un dernier cri d'abandon confiant au Dieu tout-puissant, pour qu'il nous délivre du 'malin'. *Libera nos a malo* (*Mt.*, VI, 13). La nature humaine est sujette à la tentation et dans le fait d'y céder se trouvent la menace et le péril le plus grave pour la liberté et la dignité humaine. Hélas, 'le monde entier gît au pouvoir du mauvais' (*I Jo.*, V, 19). Pour être préservés d'un tel malheur, nous pouvons compter sur l'aide secourable et miséricordieuse de Dieu, mais de notre part nous devons coopérer avec une volonté décidée à nous garder du mal, de celui qui le suggère et l'inspire. »

A ce point du discours du 28 octobre, le Souverain Pontife sollicite de son auditoire une manifestation de parfaite communion de pensées avec lui. Sûr d'avoir été compris, il poursuit et achève son allocution dans cette prière :

« Nous considérons notre seconde année d'épiscopat romain et catholique, auquel vos souhaits Nous encouragent, sur un fond de simplicité et de sécurité, dans la lumière sereine du *Pater noster* et de ses sept demandes.

» C'est là le programme qui s'offre à vous, ici présents, pour l'année nouvelle, à tous les disciples du Christ dans le monde entier »...

« O Jésus, nous vous en supplions et toujours nous vous en supplierons : *Da propitius pacem in diebus nostris*. Donnez dans votre bonté la paix à nos jours. Soutenez le monde entier par la force de votre miséricorde afin que, libres de tout péché, les hommes soient préservés de toute crainte de par les mérites de votre Sang Divin. A vous soient amour, honneur, gloire dans les siècles. Amen. »

Message de Noël, 23 décembre 1959. — (*L'Oss. Rom.*, 24 décembre 1959. Trad. de l'Office de presse du Vatican).

Dans la ligne des appels répétés de Pie XII à la paix, le message de Noël 1959 de S.S. Jean XXIII est consacré à décrire ce qu'est la Paix chrétienne, les erreurs des hommes et les efforts de l'Eglise en la matière.

Que de tentatives, généreuses d'ailleurs, depuis la seconde après-guerre, pour établir une paix véritable! Mais que de lenteurs encore dans l'obtention d'un bien si désiré de tous. Après cette première constatation, le Souverain Pontife entre dans son sujet :

« C'est que la paix véritable ne peut venir que de Dieu; elle n'a qu'un seul nom : *la Paix du Christ*; elle n'a qu'un visage, celui que le Christ lui a donné; c'est pour prévenir en quelque sorte les contrefaçons de l'homme, qu'Il a souligné : « Je vous laisse la paix, je vous donne ma paix ». (*Jo* 10, 14, 27).

La paix chrétienne

La véritable paix revêt trois aspects :

Paix du cœur. — La paix est avant tout une disposition intérieure, spirituelle. La dépendance aimante et filiale envers la volonté de Dieu en est comme la condition fondamentale : « O Seigneur, tu nous a fait pour toi et notre cœur n'est pas tranquille tant qu'il ne repose pas en toi » (*S. Aug. Confess.* L. I. 1, PL 32, 661). Tout ce qui affaiblit, rompt, brise cette conformité et cette union de volonté s'oppose à la paix ; d'abord et surtout la faute, le péché. « *Qui lui résiste et a eu la paix?* » (*Job* 9, 4). La paix est l'heureux héritage de ceux qui observent la loi divine : « *Il y a une grande paix, pour ceux qui aiment ta loi.* » (*Ps.* 118, 165).

La bonne volonté à son tour n'est que le propos sincère de respecter la loi éternelle de Dieu, de se conformer à ses commandements, de suivre ses voies : en un mot, de se tenir dans la vérité. Telle est la gloire que Dieu attend de l'homme. « *Paix aux hommes* de bonne volonté ».

Paix sociale. — Celle-ci trouve une base ferme dans le respect mutuel et réciproque de la dignité personnelle de l'homme. Le Fils de Dieu s'est fait homme et sa rédemption ne concerne pas seulement la collectivité, mais aussi l'homme individuel : « *Il m'a aimé, moi, et s'est donné lui-même pour moi* », dit S. Paul aux Galates (*Gal.* 2, 20). Et si Dieu a aimé l'homme à ce point, cela signifie que l'homme lui appartient et que la personne humaine doit absolument être respectée. Tel est l'enseignement de l'Eglise, qui pour la solution des questions sociales a toujours fixé le regard sur la personne humaine et a enseigné que les institutions et les choses — les biens, l'économie, l'Etat — sont avant tout pour l'homme et non l'homme pour elles. Les troubles qui ébranlent la paix intérieure des nations tirent principalement leur origine de ce que l'homme a été traité presque exclusivement comme un instrument, comme une marchandise, comme un pauvre rouage dans une grande machine, comme une simple unité de production. C'est seulement lorsqu'on prendra comme base d'appréciation de l'homme et de son activité sa dignité de personne, que l'on pourra apaiser les conflits sociaux et les divergences, souvent profondes, qui règnent, par exemple, entre les employeurs et les travailleurs. L'on pourra surtout garantir à l'institution familiale les conditions de vie, de travail et d'aide propres à lui faire mieux remplir sa fonction de cellule de la société et de première communauté instituée par Dieu lui-même en vue du développement de la personne humaine.

Non, la paix ne pourra avoir de fondements solides, si l'on ne nourrit dans les cœurs le sentiment de la fraternité, tel qu'il doit exister entre ceux qui ont la même origine et sont appelés aux mêmes destinées. La conscience d'appartenir à une seule famille éteint dans les cœurs la convoitise, la cupidité, l'orgueil, l'instinct de domination sur les autres, qui sont la racine des dissensions et des guerres. Elle unit tous les hommes par le lien d'une solidarité plus haute et généreuse.

Paix internationale. — La paix internationale se base avant tout sur la *vérité*. Il est clair que la devise chrétienne : « *La vérité sera votre libératrice* » (*Jo* 8, 32) vaut également pour les relations internationales. Il faut donc dépasser certaines conceptions erronées : le mythe de la force, du nationalisme ou quelque autre, qui ont intoxiqué la vie commune des peuples, et fonder la paix sur les principes moraux, selon l'enseignement de la saine raison et de la doctrine chrétienne.

Mais, à côté de la vérité et éclairée par elle, doit s'avancer *la justice*. Elle supprime les causes de conflits et de guerres, résoud les différends, fixe les obligations, précise les devoirs, répond aux droits de chacune des parties. La justice à son tour doit être achevée et soutenue par la *charité* chrétienne. L'a-

mour du prochain et de la propre nation ne doit pas se replier sur lui-même dans une forme d'égoïsme clos et inquiet du bien d'autrui, mais il doit s'élargir et s'étendre pour embrasser dans un geste spontané de solidarité tous les peuples et nouer avec eux des relations vitales. On pourra alors parler de *communauté de vie* et non de simple *coexistence,* car celle-ci, précisément parce que privée d'un tel souffle de solidarité, élève des barrières, derrière lesquelles couvent la suspicion réciproque, la crainte et la terreur.

Les erreurs de l'homme dans sa recherche de la paix

La paix est un incomparable don de Dieu, mais elle est aussi une aspiration suprême de l'homme. Elle est cependant indivisible. Aucun des traits qui composent son visage unique ne peut être ignoré ou exclu. Parce que les hommes de notre temps non plus n'ont pas intégralement respecté les exigences de la paix, il s'en est suivi que les chemins de Dieu vers la paix ne coïncident plus avec ceux de l'homme.

De là vient la situation internationale anormale de cette après-guerre, qui a créé comme deux blocs avec tous les inconvénients que cela comporte. Ce n'est pas un état de guerre, mais ce n'est pas non plus la paix, la véritable paix à laquelle aspirent ardemment les peuples. Toujours parce que la paix véritable est indivisible en ses divers aspects, on ne réussira pas à l'instaurer sur le plan social et international, si elle n'est pas aussi et avant tout une réalité intérieure. C'est dire qu'il y faut d'abord — et il est nécessaire de le répéter — des hommes de *bonne volonté* : exactement ceux à qui les anges de Bethléem annoncèrent la paix du Christ aux hommes de bonne volonté : *Pax hominibus bonae voluntatis* (*Luc.* 2, 14). Ils sont en fait les seuls qui puissent remplir les conditions de la paix définie par S. Thomas : l'entente des citoyens dans l'ordre (*Contra Gent.* III, c. 146), *ordre* donc et *concorde.* Mais comment pourra germer ce double résultat de l'ordre et de la concorde, si les personnes qui assument des responsabilités publiques, avant d'apprécier les avantages et les risques de leurs décisions, ne se reconnaissent pas personnellement soumises aux lois morales éternelles?

Il faudra éliminer sans relâche les obstacles opposés par la malice humaine. Ces obstacles se rencontrent dans la propagande de l'immoralité, dans les injustices sociales, dans le chômage, dans la misère contrastant avec le privilège de ceux qui peuvent se permettre le gaspillage, dans le dangereux déséquilibre entre le progrès technique et le progrès moral des peuples, dans la course effrénée aux armements qui ne laisse encore entrevoir aucune sérieuse possibilité d'arriver à résoudre le problème du désarmement.

L'œuvre de l'Eglise

Les derniers événements ont créé une atmosphère de détente qui a fait refleurir l'espoir en beaucoup d'âmes après que, si longtemps, on a vécu dans un état de paix mensongère, dans une situation très instable qui plus d'une fois a menacé de se rompre.

Tout cela fait voir combien profondément est enracinée au cœur de tous l'aspiration vers la paix.

Pour la prompte réalisation de ce désir commun l'Eglise prie avec confiance Celui qui règle le destin des peuples et peut tourner vers le bien les cœurs des gouvernants. Elle n'est pas fille de ce monde, mais elle vit et travaille dans le monde et de même qu'à l'aurore du christianisme, elle élevait, comme le demandait S. Paul à Timothée « des prières et des supplications et des actions de grâces pour tous les hommes : pour les rois et pour tous ceux qui se trouvent

élevés en puissance, afin que nous puissions mener une vie tranquille et paisible en toute piété et dignité » (*1 Tim.* 2, 1-2), ainsi aujourd'hui encore elle accompagne de ses prières tout ce qui, dans les relations internationales, permet les rencontres dans un climat de sérénité, aide au règlement pacifique des différends, au rapprochement des peuples et à leur mutuelle collaboration.

En plus de la prière, l'Eglise offre son secours maternel, indique l'incomparable trésor de sa doctrine, presse ses fils de fournir leur active collaboration en faveur de la paix, rappelant le célèbre avertissement de S. Augustin : « Il y a plus de gloire à tuer les guerres avec la parole qu'à tuer les hommes avec le fer; et c'est une vraie gloire que d'acquérir la paix avec la paix » (*S. Aug.* Epist. CCXXIX, 2; PL 33, 1019).

C'est le devoir et la tâche propre de l'Eglise de s'employer en faveur de la paix et elle a conscience de n'avoir rien négligé de ce qu'il lui était possible de faire pour la procurer aux peuples et aux individus. L'Eglise regarde favorablement toutes les initiatives qui peuvent aider à épargner à l'humanité de nouveaux deuils, de nouveaux carnages, de nouvelles destructions incalculables.

Hélas, les causes qui ont troublé et qui troublent encore l'ordre international n'ont pas encore été écartées. La paix ne cessera jamais d'être menacée.

Les causes du malaise international ont été clairement dénoncées par Notre Prédécesseur d'immortelle mémoire Pie XII, spécialement dans ses messages de Noël 1942 et 1943. Il est bon de les redire. Ces causes sont : la violation des droits et de la dignité de la personne humaine et le mépris de ceux de la famille et du travail; la subversion de l'ordre juridique et du juste concept de l'Etat selon l'esprit du christianisme; les atteintes portées à la liberté, à l'intégrité territoriale et à la sécurité des autres nations, grandes ou petites; l'oppression systématique des minorités nationales dans leurs particularités culturelles et linguistiques; les calculs égoïstes de ceux-là qui visent à monopoliser les sources de l'économie et les matières d'usage commun au détriment des autres peuples; et, en particulier, la persécution dirigée contre la religion et contre l'Eglise.

Il faut encore noter que la pacification souhaitée par l'Eglise ne peut en aucune manière être confondue avec une concession ou un relâchement de sa fermeté en face d'idéologies et de systèmes de vie qui sont en opposition déclarée et inéluctable avec la doctrine catholique; pas plus qu'elle ne signifie indifférence à l'égard des plaintes qui parviennent jusqu'à Nous de ces malheureuses régions où les droits de l'homme sont méconnus, où le mensonge est érigé en système. Moins encore pourrait-on oublier le douloureux calvaire de l'Eglise du Silence où les confesseurs de la foi, émules des premiers martyrs chrétiens, sont en butte à des souffrances et à des tortures sans fin pour la cause du Christ. Ces constatations mettent en garde contre un optimisme excessif; mais elles rendent d'autant plus fervente Notre prière pour un retour vraiment universel au respect de la liberté humaine et chrétienne.

Ah! puissent tous les hommes de bonne volonté revenir au Christ, puissent-ils écouter la voix de son enseignement divin, qui est celui de son Vicaire sur terre, celui des pasteurs légitimes les Evêques. Ils retrouveront la vérité qui libère de l'erreur, du mensonge, de l'utopie, ils raccourciront la route qui mène à la paix de Bethléem, la paix annoncée par les anges à tous les hommes de bonne volonté. »

S. PENITENCERIE

Prière indulgenciée au Saint-Esprit pour le Concile œcuménique. — (Décret du 23 septembre 1959. — *A.A.S.*, 1959, 832. Trad. de la *N.R.Th.*).

Une indulgence partielle de 10 ans est accordée à la récitation de la prière ci-dessous. On peut gagner une fois pas mois une indulgence plénière, aux conditions ordinaires, moyennant la récitation quotidienne de cette prière.

« Esprit divin, qui, envoyé par le Père au nom de Jésus, assistez l'Eglise de votre présence et la gouvernez infailliblement, nous vous en prions, répandez, dans votre bonté, sur le Concile œcuménique, la plénitude de vos dons. Maître et Consolateur très doux, éclairez l'esprit de nos Evêques qui, répondant avec empressement au Pontife romain, tiendront avec lui les assises de cette sainte assemblée.

Faites que de ce Concile mûrissent des fruits abondants; que de plus en plus la lumière et la force de l'Evangile se propagent dans la société humaine; que la religion et l'activité des œuvres missionnaires fleurissent d'une vigueur accrue; et qu'en résulte l'heureux effet d'une connaissance plus riche de la doctrine de l'Eglise et d'un progrès salutaire des mœurs chrétiennes.

O doux Hôte de l'âme, affermissez nos intelligences dans la vérité et disposez favorablement nos cœurs à l'obéissance, afin que les décisions qui auront été prises au Concile nous les acceptions avec une sincère soumission et que nous les accomplissions d'une volonté empressée.

Nous vous prions aussi pour les brebis qui n'appartiennent plus à l'unique bercail de Jésus-Christ, afin que, de même qu'elles se glorifient du nom chrétien, ainsi elles arrivent enfin à l'unité sous la conduite de l'unique Pasteur.

Comme pour une nouvelle Pentecôte, renouvelez à notre époque vos merveilles et accordez à la Sainte Eglise que, persévérant avec Marie, Mère de Jésus, dans une prière unanime et instante et sous la conduite du Bienheureux Pierre, elle propage le règne du divin Sauveur, le règne de la vérité et de la justice, le règne de l'amour et de la paix. Amen. »

Bibliographie

ŒCUMENISME

B. Gavalda. — *Le mouvement œcuménique.* Coll. « Que sais-je? » Le point des connaissances actuelles. 841. Paris, Presses Universitaires de France, 1959, 18 × 11 cm., 128 p.

Ce petit volume constitue une initiation au Mouvement œcuménique contemporain et spécialement à l'activité de son organe principal : le Conseil œcuménique des églises. Après avoir décrit sommairement les prodromes de ce mouvement vers l'unité et les diverses phases de son développement depuis les débuts du siècle, l'A. consacre un chapitre à une analyse de l'organisation du Conseil œcuménique : son Comité central, ses diverses sections et leurs activités respectives. Le dernier chapitre relate les critiques dont il est l'objet de la part de l'Eglise catholique et d'une fraction importante du protestantisme évangélique; fait mention de ses difficultés internes et montre néanmoins que l'esprit du Mouvement, en dépit du résultat médiocre de ses réalisations en regard de son but principal, laisse entrevoir des espoirs fondés pour l'avenir de l'unité chrétienne. Quelques graphiques utiles et une bibliographie très sommaire complètent cette information qui se veut uniquement objective. G. Dejaifve, S. J.

A. Léonard, O.P. — *Dialogue des chrétiens et des non-chrétiens.* Coll. Etudes religieuses, 738. Bruxelles, Pensée catholique, 1959, 19 × 13 cm., 80 p. Prix : 33 frs.

Un dialogue entre chrétiens et non-chrétiens est-il possible? Les incroyants ne sont guère portés à l'admettre. L'A. entend montrer cette possibilité. Il écarte d'abord les objections classiques adressées à l'Eglise catholique en ce domaine, spécialement son intolérance et son autoritarisme, et rappelle, à ce propos, les principes catholiques de la tolérance, tels qu'ils apparaissent à une large fraction de la théologie contemporaine, tout en soulignant d'autre part l'incidence du facteur humain dans la vie historique de l'Eglise. Il propose enfin quelques réflexions, à la fois théologiques et philosophiques, destinées à fonder la coexistence du chrétien et du non-chrétien et par conséquent, la possibilité et la nécessité d'une collaboration dans tous les domaines où une tâche commune et limitée peut les unir, réserve faite des droits imprescriptibles de leur conscience respective. G. Dejaifve, S. J.

H. Jedin. — *Kleine Konziliengeschichte.* Die Zwanzig Ökumenischen Konzilien im Rahmen der Kirchengeschichte. Coll. Herder-Bucherei, 51. Fribourg-en-Br., Herder, 1959, 18 × 11 cm., 142 p.

C'est un petit livre bien précieux que vient de publier sur l'histoire des vingt premiers Conciles œcuméniques Mgr Jedin, le grand spécialiste du Concile de Trente. Les deux écueils de toute esquisse, surtout d'une esquisse historique, sont la sécheresse et la partialité : l'éminent auteur a évité l'un et l'autre, en nous donnant un récit très vivant, pittoresque et circonstancié à la fois, de chaque Concile dans le cadre d'une histoire de l'Eglise, sans renier pour autant les exigences de son métier, en particulier une rigoureuse fidélité aux sources. Cette synopse comprend 5 parties : les huit premiers Conciles de l'âge patristique; les Conciles généraux du haut moyen âge; la période dite « conciliaire »

(du grand schisme d'Occident au 5e Concile du Latran) ; la Réforme et le Concile de Trente ; le Concile du Vatican. Les deux derniers Conciles reçoivent, il va sans dire, un traitement privilégié, eu égard à leur importance et à l'abondance de la documentation, que l'A. connaît mieux que personne. On appréciera néanmoins l'excellent exposé que constituent les chapitres 2 et 3 sur une période peu connue, même des clercs. Une bibliographie choisie permet d'ailleurs un complément d'information. Signalons enfin les aperçus intéressants que l'A., au terme d'un survol de vingt siècles d'histoire, propose, dans sa conclusion, à la réflexion des lecteurs, dans la perspective du prochain Concile. G. Dejaifve, S. J.

A. S. Hernandez, S. J. — *Iglesias de Oriente.* Puntos especificos de su teologia. Coll. Bibliotheca Comillensis. Santander, Sal Terrae, 1959, 22 × 16 cm., 541 p. Prix : 85 ptas.

La prévision du prochain Concile donne un regain d'actualité aux ouvrages d'information sur les églises séparées. Un des premiers en date à se recommander à l'attention du public catholique de langue espagnole est, sans conteste, le manuel du P. A. Santos Fernandez sur les Eglises orientales. L'auteur, professeur de missiologie et de théologie orientale à l'université de Comillas, donne ici un aperçu bien documenté sur les églises séparées d'Orient et en particulier les points spécifiques de divergence doctrinale d'avec l'Eglise catholique. Après un exposé très clair et très méthodique sur l'histoire de la séparation, les divers rites orientaux, l'histoire et les sources de la théologie orientale, l'A. envisage successivement les cinq thèmes dogmatiques controversés de nos jours entre les Orthodoxes et nous : la question du Primat, le *Filioque*, l'épiclèse eucharistique, l'Immaculée Conception et les fins dernières. Il caractérise ensuite dans les chapitres suivants la physionomie particulière et les dogmes propres des églises nestorienne, monophysite, copte, éthiopienne, jacobite et arménienne ; il retrace enfin, à larges traits, les tentatives d'union du XIe siècle jusqu'à nos jours. L'A. a jugé bon d'ajouter à son livre, par souci d'actualité, un aperçu sur le mouvement œcuménique et quelques réflexions sur notre apostolat unioniste dans les conjonctures présentes.

Ce manuel se recommande par son souci d'une large information, dont témoignent les notes nombreuses et la bibliographie, ainsi que par ses qualités pédagogiques. Il s'inspire nettement — l'A. ne s'en cache pas, — au point de vue théologique, du manuel bien connu du P. Jugie ; c'est ce qui explique sans doute qu'il se montre quelquefois bien sévère dans ses appréciations, en particulier sur le palamisme (pp. 81 sv et 302 sv) et peu ouvert aux perspectives propres qui justifient, à leurs yeux, les positions de nos frères séparés d'Orient. Ce n'est pas qu'il suive toujours son maître, il le corrige parfois et le complète heureusement sur les développements récents de la théologie orthodoxe contemporaine. Peut-être, un ecclésiologue chicanera-t-il l'A. à propos de sa distinction entre « âme » et « corps » de l'Eglise (p. 19) qui lui sert de principe pour juger de l'appartenance à l'Eglise de nos frères séparés ? Ce sont là griefs mineurs ; ils n'enlèvent rien aux mérites propres de cet ouvrage qui nous offre une excellente information objective sur la pensée religieuse de l'Orient séparé et son évolution historique. G. Dejaifve, S. J.

W. de Vries, S. J. — *Der Kirchenbegriff der von Rom getrennten Syrer.* Coll. Orientalia christiana analecta, 145. Rome, Inst. Orient., 1955, 24 × 17 cm., XVI-200 p. Prix : 2.100 lires.

La monographie du P. de Vries sur l'idée de l'Eglise chez les Syriens séparés de Rome comble une lacune. Il n'existait guère jusqu'ici d'étude objective, suffisamment appuyée sur les sources, de la conception que se font de l'Eglise tant les Nestoriens de Perse que les Jacobites (Monophysites) d'Antioche. L'A., en familier de ce domaine réservé, présente ici une synthèse de ses recherches, déjà partiellement publiées et qu'il a heureusement complétées par une meilleure prospection des sources liturgiques, manuscrites ou imprimées. A vrai dire, la notion

d'église, chez ces chrétiens séparés, n'est guère originale. Le centre d'intérêt fut surtout polémique : il s'agissait de revendiquer l'indépendance par rapport à la Grande Eglise, celle du Concile de Chalcédoine ; aussi, les principaux points débattus dans les controverses concernent-ils la structure visible et juridique de l'Eglise. C'est ce que font voir les chapitres où l'A. envisage successivement, chez les Jacobites et les Nestoriens, la question de l'organisation de l'Eglise (question du Primat), la position à l'égard des Conciles, les critères de la véritable Eglise, l'autorité divine de l'Eglise, fondée par le Christ. Ce n'est que dans un dernier chapitre qu'est décrite l'essence de l'Eglise comme Epouse, Corps du Christ, Mère des fidèles, surtout à la lumière des textes liturgiques.

Ce travail, probe et consciencieux, dont le champ d'investigation s'étend des origines avec Sévère d'Antioche pour les Jacobites et le Synode de Markabta (424) pour les Nestoriens, jusqu'à notre époque, grâce à une enquête entreprise par l'A. dans les milieux actuels de ces églises séparées, sera sans doute salué par les spécialistes comme l'ouvrage classique sur cette question.

G. Dejaifve, S. J.

M. Lacko, S. J. — *Unio Užhorodensis ruthenorum carpaticorum cum Ecclesia catholica.* Coll. Orientalia christiana analecta, 143. Rome, Inst. Orient. Stud., 1955, 24 × 17 cm., xx-280 p.

L'union d'Užhorod en 1646, au cours de laquelle 63 prêtres Ruthènes des Carpathes s'unirent à l'Eglise catholique, fut le premier acte juridique d'un mouvement religieux qui devait amener, aux environs de 1700, ces schismatiques orientaux, dépendant politiquement de la Hongrie, au sein de l'Eglise catholique. Jusqu'ici, l'histoire complète de cette réunion, surtout de ses débuts, n'avait pas été rapportée avec toute l'acribie suffisante. Les relations orthodoxes sont quelque peu tendancieuses ; du côté catholique, on avait les ouvrages d'Antoine Hodinka, surtout son histoire de l'éparchie de Mukačevo, mais celui-ci n'avait pas eu libre accès aux Archives de la Propagande et sa documentation était lacunaire.

L'A. a donc repris cette tâche et il a eu le bonheur de découvrir parmi les Archives de Rome une soixantaine de documents inédits, empruntés en grande partie aux Lettres annuelles de la Compagnie de Jésus et à la correspondance diplomatique avec le Saint-Siège. Il publie ces documents en appendice. Après un aperçu des conditions politiques, sociales et religieuses où se trouvaient les Ruthènes des Carpathes au début du dix-septième siècle, l'A. indique brièvement les causes qui ont pu influer sur la réunion avec l'Eglise catholique : réflexe de défense contre le protestantisme, exemple des Ruthènes de Pologne et de leur union de Brest-Litovsk en 1595 ; enfin, les missions latines. Il décrit ensuite les premières tentatives d'union vers les années 1613-1614, l'activité des évêques Pétronius et Jean Gregorovič, le rôle important joué par l'évêque Basile Tarasovič, d'abord gagné à l'idée de l'union puis retombé dans le schisme ; enfin, il analyse, dans son chapitre 9, l'acte d'Užhorod et sa portée juridique ainsi que sa confirmation sous l'évêque Pierre Parthenius Petrovič, principal promoteur de la réunion du côté des Ruthènes. Celle-ci, néanmoins, ne se serait jamais conclue sans l'intervention et l'appui efficace du Primat de Hongrie, l'archevêque d'Esztergom, George Lippay, une des grandes figures, avec le Cardinal Pažmany, de l'Eglise catholique de Hongrie. C'est, en effet, le renouveau du catholicisme en ce pays, au cours du dix-septième siècle, qui rendit possible l'union et ce sont ses prélats qui servirent d'intermédiaires avec le Saint-Siège. L'A. achève son récit par un bref aperçu sur l'union des Serbes de Hongrie, inspirée de celle des Ruthènes, et décrit les oppositions faites à cette dernière ainsi que les bienfaits qu'elle a apportés à la vie religieuse de ces communautés, spécialement par la promotion d'un clergé mieux instruit, mieux éduqué et plus zélé. Les raisons économiques et sociales ne furent pas, nous dit l'A., aussi déterminantes que certains l'ont pensé et le prétendent encore aujourd'hui.

L'A. a bien mis à profit ces documents de première main que constitue une correspondance, écrite au fil des événements. Son récit y gagne en détails cir-

constanciés, mais prend une allure quelque peu analytique. Le volume est très bien édité. Signalons en particulier les excellents Index, chronologique, analytique et géographique (concordance des noms latins, slaves et hongrois) ainsi que les deux cartes de l'ancien Royaume de Hongrie et du diocèse de Mucačevo, qui permettent au lecteur de suivre plus aisément le récit d'une réunion, si tragiquement interrompue ces dernières années dans le pays d'origine, mais dont la vitalité en terre libre, manifeste toujours les fruits durables.

G. Dejaifve, S. J.

P. Kovalevsky. — *Saint Serge et la spiritualité russe.* Coll. Maîtres spirituels, 16. Paris, Edit. du Seuil, 1958, 18 × 12 cm., 189 p.

Saint Serge de Radonège joue, dans l'histoire de la spiritualité russe, un rôle aussi primordial que S. Bernard en Occident. Il est, au XIV^e^ siècle, l'initiateur d'un renouveau de la vie monastique et il a eu, sur la politique chrétienne de son temps, entre autres l'accession de Moscou à l'hégémonie politique et religieuse, la même influence que le grand moine cistercien. Historien de métier, M. P. Kovalevsky esquisse d'abord les origines du christianisme en Russie (il y souligne, contrairement à certaines vues classiques, la grande influence de la Bulgarie et d'Okhrida dans l'évangélisation russe), décrit brièvement les caractères typiques de la spiritualité russe au sein de l'Orthodoxie byzantine, raconte enfin la vie de saint Serge d'après les deux sources principales : la vie d'Epiphane le « très sage », élève de S. Serge et moine du monastère de la Trinité que le saint avait fondé, et la vie de Pachome le Logothète. Dans une dernière partie, l'A. nous raconte l'histoire de l'héritage spirituel de S. Serge, en Russie et à l'étranger (en particulier la fondation de l'Institut de théologie orthodoxe de Saint-Serge à Paris) et le rayonnement de la Laure de la Sainte Trinité, près de Moscou, depuis sa fondation jusqu'à nos jours.

Ce volume, d'une excellente présentation comme tous ceux de la Collection des « Maîtres spirituels », est abondamment illustré : on y appréciera, entre autres, la série de miniatures sur la vie de S. Serge et quelques icones médiévales qui nous donnent un aperçu sur l'art religieux de la sainte Russie.

G. Dejaifve, S. J.

E. Chavaz. — *Catholicisme romain et protestantisme.* Pour la clarté du dialogue. Coll. Cahiers de l'actualité religieuse, 10. Paris-Tournai, Casterman, 1958, 21 × 15 cm., 160 p. Prix : 69 frs b.

Tous les participants des Conférences œcuméniques savent par expérience combien il est difficile de se faire comprendre l'un de l'autre. Nos mentalités, nos vocabulaires se heurtent à chaque instant. La première tâche reste, sans doute, d'expliquer patiemment à notre interlocuteur le sens exact de ce que nous croyons. C'est ce qu'entreprend ici M. l'abbé Chavaz en réponse à un livre « Catholicisme et Protestantisme », de M. Leenhardt, doyen de la Faculté de théologie de Genève.

L'auteur va droit à l'essentiel du désaccord Rome-Genève et cherche à rétablir la vérité de nos croyances, déformées dans l'optique particulière de la Réforme, sur trois points capitaux : la collaboration de l'homme avec Dieu dans l'œuvre du salut; la doctrine de l'Eglise comme prolongement de l'Incarnation et le rôle du Saint-Esprit; la doctrine de la grâce. Il le fait avec beaucoup d'à-propos, sans souci de polémique ni d'apologie, et avec un sens parfait de la « transposition ». Il montre en particulier, avec une clarté qui force la conviction, combien, à travers une terminologie scolastique qui donne parfois le change, le contenu de nos affirmations dogmatiques rejoint parfaitement le témoignage de l'Ecriture. Ce petit essai suggestif est assurément un modèle qu'on souhaiterait voir imiter dans tous les débats entre catholiques et dissidents.

G. Dejaifve, S. J.

O. Clément. — *Transfigurer le temps.* Notes sur le temps à la lumière de la tradition orthodoxe. Coll. Communauté de Taizé. Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1959, 19 × 13 cm., 224 p. Prix : 5,75 frs.

C'est un essai bien suggestif que vient d'écrire M. Olivier Clément sur la conception du temps à la lumière de la tradition orthodoxe. Le rapport de Dieu à l'histoire est un des thèmes majeurs de la réflexion théologique à notre époque ; il n'en est aucun qui soit plus « chrétien », puisqu'en lui est concentré la spécificité même de notre religion.

Avant de montrer la valeur nouvelle que la Révélation confère au temps, l'A. caractérise d'abord la notion cyclique du temps dans les religions non chrétiennes ; il en choisit trois : les religions archaïques, celles de l'antiquité occidentale et de l'Inde et il souligne que les intuitions positives de cette religion cosmique (entre autres le thème de la répétition) sont réassumées par la spiritualité chrétienne et spécialement la spiritualité orthodoxe dans la liturgie et l'ascèse. Dans une seconde partie, abordant les problèmes liés au fait de « Dieu dans le temps », il dégage au préalable les nouvelles structures de la temporalité selon la Révélation. Elles se résument en quatre traits : 1) l'éternité de Dieu ne se définit pas contre le temps, mais par delà le temps ; 2) le temps est une créature de Dieu et donc bonne et providentiellement voulue ; 3) le temps est une épreuve nécessaire à la révélation de la personne et de l'amour ; 4) dans le Royaume, le temps est appelé non à disparaître, mais à se transfigurer. Après cette phénoménologie du « temps divin », l'A. envisage son « économie » dans la Révélation biblique : conception linéaire de l'A.T. ; le temps récapitulé et libéré dans l'économie du Fils ; le temps déifié dans l'économie de l'Esprit, qui est le temps propre de l'Eglise. C'est en cette troisième partie que l'A. me paraît présenter ses vues les plus originales. Après avoir distingué la double « économie » de l'Esprit selon le double caractère, objectif et personnel, de l'Eglise, l'A. envisage tour à tour la tension qui en résulte entre le temps et l'éternité, le caractère eschatologique du temps de l'Eglise et la construction du Royaume qui s'y prépare. A cette occasion, il précise les rapports entre l'histoire qu'on peut appeler « réelle » (celle du Royaume) et l'histoire phénoménale (profane) et détermine la nature propre de la tradition selon la conception orthodoxe.

L'A. témoigne d'une grande familiarité avec la pensée des Pères grecs, avec les richesses de la liturgie et de la spiritualité de l'Orient chrétien et avec la théologie orthodoxe contemporaine, dont il met en œuvre les intuitions les plus fécondes, en particulier celles du regretté Vl. Lossky. Il me paraît néanmoins que l'A. n'a peut-être pas apprécié à leur juste valeur ni même correctement interprété certaines positions de la théologie ou de la dogmatique catholique, spécialement la notion de développement dogmatique et certains autres dogmes latins comme le *Filioque*. Ces quelques méprises mises à part, cet essai brillant, bien informé de la problématique contemporaine et bien écrit, ne peut manquer d'ouvrir des horizons à une mentalité occidentale et de montrer combien la pensée orthodoxe, nourrie de la tradition théologique de l'Orient, est à même de répondre efficacement aux problèmes débattus par une pensée gnostique, affrontée au scandale du temps dans l'œuvre du salut. G. Dejaifve, S. J.

Mgr L. Newbigin. — *L'Eglise, Peuple des croyants, Corps du Christ, Temple de l'Esprit.* Coll. Taizé. Paris-Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1958, 18 × 12 cm., 204 p. Prix : 6 frs s.

Voici la traduction française d'un des plus remarquables essais sur l'Eglise que la situation œcuménique actuelle ait inspiré à un théologien qui est en même temps pasteur d'âmes. Bishop Newbigin, un des pionniers de cette nouvelle église de l'Inde du Sud, qui a apporté une solution originale aux séparations confessionnelles persistantes au sein de l'anglicanisme, a vécu lui-même le drame

des divisions dans les missions et cet essai qui cherche à y remédier est né d'une longue réflexion à partir d'une expérience personnelle. L'A. expose d'abord les trois tendances qui s'affrontent au sein du mouvement œcuménique et qu'il caractérise comme protestante, « catholique » et pentecostale et retrouve dans le N.T. trois aspects essentiels de la nature de l'Eglise qu'elles professent : peuple des croyants, unis dans la foi en Christ, Corps du Christ, sacramentel et visible, fondement de l'institution ecclésiale, communauté où l'Esprit Saint agit librement et renouvelle sans cesse le visage de l'ecclesia.

A ces trois types complémentaires que revendiquent séparément les tendances susdites, l'A. reproche néanmoins d'avoir mis en veilleuse la tension eschatologique de l'Eglise et sa vocation missionnaire qui forment les ressorts secrets de sa vie historique ici-bas et il s'applique dans les deux derniers chapitres à souligner l'importance de ces facteurs.

On appréciera la justesse de la plupart de ces analyses et la clarté avec laquelle l'A. nous les expose; toutefois, on peut se demander si, dans un souci d'unité qui l'honore, l'A. n'est point porté à « relativiser », en fin de compte, les éléments de la structure visible, reconnus pourtant comme essentiels, au profit d'une eschatologie, où les critères de la véritable Eglise seraient plutôt ceux de l'au-delà et non ceux qui caractérisent l'organisme sacramentel de salut qu'elle est et demeure, en dépit de ses péchés. La situation existentielle dans laquelle l'A. a élaboré son essai semble bien avoir infléchi les jugements de valeur qu'il prête au N.T. et qu'il voudrait nous y voir retrouver (pp. 175-176). Ce volume nous propose, à nous catholiques, un examen de conscience que toute théologie et toute action œcuménique doivent prendre au sérieux. G. Dejaifve, S. J.

J. K. S. Reid. — *The Biblical Doctrine of the Ministry.* Coll. Scottish Journal of Theology Occasional Papers, No. 4. Londres, Oliver & Boyd, 1955, 22 × 14 cm., viii-48 p. Prix : 5 sh.

Ce volume comporte trois conférences sur le « ministère dans le Nouveau Testament » prononcées à Swanwick en 1955 devant un auditoire d'étudiants en théologie par un membre de l'église presbytérienne d'Ecosse. L'A. entend faire œuvre critique en soumettant les opinions divergentes qui se font jour entre confessions chrétiennes sur la nature de l'apostolat et de la fonction épiscopale, au témoignage objectif du Nouveau Testament. Dans un premier chapitre, il étudie la nature du ministère au temps de la vie publique de N.S. : les notions de « diaconos », d'« apostolos » et leur contenu dans les Synoptiques, les différences entre première et seconde mission des apôtres; il passe ensuite dans un second chapitre à l'étude du ministère à l'époque apostolique; il détermine en particulier les différentes catégories désignées sous le terme d'« apôtre » : les Douze, le groupe des grands apôtres (dont Paul et Barnabé) et celui des « missionnaires » ou « envoyés » (comme les 72 au temps du Christ); il cherche à caractériser leurs activités dont le contour reste somme toute assez flottant; enfin, dans un troisième chapitre, il touche à la question de la succession apostolique, en veillant à discerner les faits — assez obscurs — et leur interprétation. Il faut reconnaître avec l'A. que les faits les mieux attestés restent ouverts à des interprétations assez différentes et qu'on ne peut trancher entre elles sinon par un recours à des positions dogmatiques préalables. La question reste entière de savoir si ce recours est illégitime, au moins comme hypothèse de travail — ce que l'A. semble vouloir refuser catégoriquement. Toutefois, lorsqu'il tente de justifier sa propre position ou plutôt celle de son église — non épiscopale — il avoue être contraint de dépasser la lettre de la Bible au profit d'une interprétation globale qui limite — indûment — l'apostolat à la fonction de témoins immédiats de la Résurrection du Christ. En ce cas, le problème de la succession ne se pose pas ou est résolu d'avance, mais n'est-ce point admettre que, par lui-même, le Nouveau Testament, au niveau des textes, est incapable de trancher la question et qu'il y a lieu de recourir à une tradition vivante, attestée par lui et qui serait garantie par le Christ? G. Dejaifve, S. J.

T. F. Torrance. — *Royal Priesthood.* Coll. Scottish Journal of Theology Occasional Papers, No. 3. Londres, Oliver & Boyd, 1955, 22 × 14 cm., x-108 p. Prix : 9 sh.

— *Le sacerdoce royal.* Paris, Delachaux et Niestlé, 1958, 23 × 16 cm., 100 p. Prix : 300 frs.

L'étude que le Dr Torrance, de l'Université d'Edimbourg, consacre au sacerdoce royal a un but bien précis : celle de chercher une base biblique ferme sur laquelle fonder un rapprochement entre les églises anglicane et presbytérienne.

L'A. étudie d'abord la notion de prêtre dans l'Ancien Testament et découvre en elle un rapport à la Parole de Dieu dans le cadre de l'Alliance. Le culte doit s'entendre surtout, estime l'A., comme obéissance liturgique à la Parole divine. C'est la raison pour laquelle, lorsqu'il a tendance à dégénérer en ritualisme et en une sorte de « magie » naturiste, intervient le prophète qui rappelle le primat de la Parole et l'obéissance à sa volonté. Dans le N.T., le sacerdoce s'identifie à la Parole faite chair, Jésus-Christ, dont la personne et l'œuvre inaugurent le culte de l'humanité nouvelle, sacerdoce royal désormais, puisqu'en Jésus-Christ la toute-puissance et la grâce coïncident, sacerdoce unique et suffisant puisque le témoignage donné par le Christ a été offert pour nous et à notre place.

Avant d'établir ce qu'est le sacerdoce propre de l'Eglise, l'A. précise au préalable la notion de Corps du Christ selon le N.T. et montre en lui l'instrument du dessein rédempteur de Dieu, croissant vers le Plérôme sous l'action de la Parole et des sacrements. Ce ministère de l'Eglise ne prolonge ni ne continue en réalité celui du Christ mais le rend visible et manifeste dans l'espace et le temps. Il est essentiellement corporatif et non personnel, comme si l'apôtre était un autre Christ. Quant au sacerdoce des ministres, lié à la célébration de la Cène, il n'est qu'un signe du sacerdoce corporatif des fidèles, inauguré pour eux par leur incorporation baptismale. L'A. critique toute idée de succession apostolique, par une étude du temps propre de l'Eglise, où nous retrouvons les idées de Cullmann. Dans l'Eglise, nous participons à l'événement unique de l'Ascension, de la Parousie du Seigneur au sein de l'histoire, mais celle-ci n'en est pas transformée pour autant ni ses structures valorisées. Les sacrements de l'Eglise ne sont que des sacrements de la Parole et non des médiations de grâce. Ils ont un rapport immédiat avec la Parole et le témoignage, s'exprimant dans une conformité de vie au Serviteur souffrant et à son sacrifice.

A la fin de son essai, l'A. tire quelques conclusions de son enquête à propos d'une conception de l'épiscopat sur laquelle les deux communautés pourraient s'accorder : celle d'un épiscopat corporatif, où l'évêque serait lié intimement aux presbytres, égaux en droit, et à tout le Corps du Christ dont le *presbyterium* n'est que la représentation. Bien que l'A. ait le mérite d'avoir souligné cet aspect corporatif, souvent oublié, nous ne croyons pas néanmoins que son analyse du « donné » biblique soit pleinement satisfaisante (le sacerdoce et le sacrement y sont comme engloutis dans la Parole et le témoignage) et moins encore que sa conception de l'épiscopat soit de nature à réconcilier des divergences dogmatiques, dont l'écart se situe à un niveau plus profond et plus radical.

G. Dejaifve, S. J.

LITURGIE

Parole de Dieu et liturgie. 3e congrès national du Centre de Pastorale Liturgique, Strasbourg. Coll. Lex orandi, 25. Paris, Edit. du Cerf, 1958, 20 × 13 cm., 390 p.

On lira avec plaisir *in extenso* les treize rapports du Congrès de Strasbourg, dont plusieurs n'avaient pu être lus qu'en abrégé par leur auteur. Le Congrès s'est efforcé de définir les implications mutuelles des deux courants, liturgique et biblique, qui ont apporté un incontestable renouveau de vie chrétienne. La

Parole de Dieu est, comme Ecriture usant de nos concepts humains (Urs von Balthasar), partout présente dans la Liturgie (Jounel) ; mais elle y est proclamée d'une manière vivante et actuelle (Bouyer), surtout dans la messe, comme une interpellation divine (Roguet) qui appelle une réponse de l'homme usant dans sa prière des paroles mêmes de Dieu (Gelineau, Lécuyer) ; elle actualise et réalise dans les sacrements l'efficacité de la promesse et de l'acte rédempteur : la continuité entre l'Ecriture et l'Eglise apparaît au niveau de l'histoire du salut (Daniélou). Mais il faut une initiation à la Bible et à la Liturgie, dans la catéchèse (Coudreau) et la vie paroissiale (Pézeril, Mgr Spuelbeck) ; et l'œuvre de la Parole de Dieu déborde les limites de la célébration liturgique : elle doit, dans le monde, construire l'Eglise en sanctifiant les âmes (Lesort, Mgr Garrone) et malgré les techniques, « l'homme du XX^e siècle » peut encore être « un homme de la Bible » (Moeller). J. Bouvy, S. J.

Liturgisches Jahrbuch. 7. Jahr. 1957, 8. Jahr. 1958. Munster, Aschendorff, 1957-1958, 25 × 18 cm., IV-256 p. chacun. Prix : 14 marks cartonné ; 16,50 marks relié.

Deux années du L.J. montrent bien l'ampleur et la persistance du renouveau liturgique en Allemagne, auquel l'équipe du *Liturgisches Institut* apporte une contribution peu négligable. Nous ne pouvons détailler le sommaire de ces deux volumes. On y remarque une série d'articles consacrés à l'approfondissement de la doctrine contenue dans les cérémonies liturgiques, principalement de la semaine sainte et de la fête de Pâques : la bénédiction de l'eau et des fonts baptismaux, la joie pascale, le mystère rédempteur, la préparation pénitentielle à la fête de la Résurrection. Plusieurs articles montrent l'influence du culte dans la constitution de la communauté paroissiale, le rapport de la liturgie au mouvement biblique et aux œuvres d'action catholique, sa place dans un monde dominé par la technique. Par delà les expériences réalisées dans les divers diocèses de l'Allemagne fédérale, la Revue s'ouvre aussi aux efforts, aux souhaits venant de l'Allemagne de l'Est, de France, d'Italie et des pays missionnaires. Elle s'intéresse également à l'expression de l'esprit liturgique dans l'architecture des églises, l'emplacement de l'autel, la forme des vêtements sacrés, et même dans les images pieuses. Plusieurs communications donnent des conseils pratiques ou rapportent des expériences locales. La plupart de ces articles sont signés des grands noms de la science et de la pastorale liturgique allemande et la présentation soignée de cette revue est toujours un délice pour le lecteur.

J. Bouvy, S. J.

Liturgica. 2. Coll. Scripta et Documenta, 10. Abbaye de Montserrat, 1958, 26 × 18 cm., XII-482 p.

Pour la qualité de ses travaux historiques et critiques, ce second volume mérite les mêmes éloges que le premier (cfr *N.R.Th.*, 1957, p. 439). Certains lecteurs étrangers aux pays de langues romanes regretteront peut-être que, malgré la présence de quelques articles en latin, en espagnol ou en français, la majorité du recueil soit rédigée en catalan, une langue fort agréable certes, mais que tous n'ont pas eu le loisir d'étudier. Le résumé en latin, utile mais concis, ne dispense pas le lecteur d'entrer dans le détail des dissertations. L'ouvrage débute par une importante étude de Dom Pinell (p. 1-119) sur la bénédiction et la louange du cierge pascal, ses origines, ses caractéristiques. L'A. réunit et analyse neuf textes primitifs et un certain nombre de documents complémentaires et tente de leur donner un ordre chronologique. Le plus ancien est l'*Exultet,* paru en Italie vers la fin du IV^e s. Dom Pinell s'accorde avec Dom Capelle pour l'attribuer fort probablement à S. Ambroise. — Dom Llopart, s'aidant de précieuses tables comparatives, a mené une vaste enquête historique sur l'évolution des formules de la confirmation de la *Traditio Apostolica* d'Hippolyte aux éditions imprimées du Pontifical Romain (p. 121-180). — Dom Mundó discute l'origine et l'authenticité d'un ancien *Ordo Romanus* de la Se-

maine sainte, manquant à l'ouvrage de Mgr Andrieu et édité par M. Chavasse (R.H.E., 50 (1955), p. 21-35). — Dom Janeras fait l'histoire du rite mozarabe de la fraction du pain en sept, puis neuf parties, disposées ensuite en forme de croix et rappelant les mystères du Christ; il publie 42 antiennes *Ad confractionem* chantées à ce moment par le peuple avant la récitation commune du *Credo* (p. 217-247). — Dom Franquesa montre que le rituel de Tarragone, résultat d'une fusion, au XI[e] s., d'éléments romains et visigothiques, est le seul à avoir conservé certains traits romains primitifs, perdus ailleurs. Son influence s'étendit à l'Espagne entière et au Sud de la Gaule (p. 249-298). — Guillaume de Miers, abbé de Saint-Paul hors les Murs au XVI[e] s. fut l'auteur d'un *Collectarium sanctorum monachorum* et d'un *Kalendarium* qui visait à étendre à l'Eglise universelle le culte des saints moines. Dom Olivar et Dom Compte publient ces deux documents (p. 299-345) qui, s'ils ne révèlent pas une grande prudence critique de la part de leur auteur, témoignent de la dévotion monastique du temps. — A Dom Figueras nous devons une bonne étude du rite de la profession monastique « *ad succurrendum* », permise un temps (XI[e]-XII[e] s.) aux gens du siècle en danger de mort, et des conditions canoniques de son émission (p. 359-400). — Signalons encore trois contributions étrangères : Dom J. Leclercq, *La vie et la prière des chevaliers de Santiago d'après leur règle primitive* (p. 347-357); Dom van Oost, *De hora celebrationis sacrificii missae* (p. 401-464); Dom Oesterle, *De potestate abbatum dispensandi ab irregularitatibus* (p. 465-481), en ce qui concerne les ordres rattachés à la règle bénédictine. J. Bouvy, S. J.

P. Salmon, O.S.B. — *Les « tituli psalmorum » des manuscrits latins.* Coll. Etudes liturgiques, 3. Paris, Edit. du Cerf, 1959, 25 × 16 cm., 192 p. Prix : 1.650 frs.

De tout temps, les psaumes ont été considérés par les chrétiens comme des textes difficiles. Toutefois la difficulté était moins de comprendre ces morceaux de littérature ancienne que d'en faire une prière chrétienne. Les commentateurs de l'âge patristique, dont l'A. nous retrace brièvement les efforts dans son introduction, ne se sont pas tant souciés de les étudier en historiens et en philologues que de dégager leur valeur prophétique et messianique : ce sont des Ecritures inspirées qui annoncent et préparent la venue du Christ et de son œuvre rédemptrice. Il importait donc de les éclairer à la lumière de leur accomplissement dans les mystères du Christ et de l'Eglise. De ces commentaires patristiques sont sorties des séries de titres dont les origines rédactionnelles sont encore bien obscures. Elles se sont formées entre le III[e] et le VI[e] siècle : brèves formules de quelques mots qui orientent la prière chrétienne et, avec le temps, manifestent une tendance à l'amplification et à la complication. Dom Salmon nous donne l'édition critique de six séries de titres déjà relevées dans les manuscrits latins par ses confrères de l'abbaye de Saint-Jérôme lorsqu'ils préparaient l'édition des psaumes latins. La première était en usage en Irlande au VI[e] s. mais a des origines plus anciennes; la seconde nous vient d'Italie; la troisième plus littéraire, plus riche d'idées, s'inspire de S. Jérôme et oriente nettement vers le N.T.; la quatrième se rattache à un original grec d'Eusèbe de Césarée et est la seule à nous renseigner sur le genre littéraire et les thèmes traités; la cinquième s'inspire d'Origène et est nettement christologique; la sixième enfin est un résumé fait par Bède des commentaires de Cassiodore. Sur la base de ce remarquable travail d'érudition, les centres de pastorale liturgique pourraient songer à vulgariser la traduction française de ces séries de titres. Voir, par exemple, celle qu'a publiée B. Fischer dans le n° 27 de *La Maison-Dieu* (1951). J. Bouvy, S. J.

J. Froger. — *Le concile de Trente a-t-il prescrit de donner des explications en langue vulgaire pendant les cérémonies liturgiques?* Coll. Bibliotheca Ephemerides liturgicae, 26. Rome, Ediz. Liturgiche, 1959, 24 × 17 cm., 82 p.

Article paru dans les *Ephem. Liturg.*, 73 (1959), pp. 81-115 et 161-205. On connaît le fameux texte si souvent invoqué ces dernières années (Sess. XXII, cap. 8; Denz., n° 946). Contre l'avis exprimé, avec diverses interprétations, par M. Martimort, le P. Chéry, Dom Maertens et le P. Schmidt, l'A., moine de Solesmes, conclut son enquête historique, portant sur les délibérations et les décrets de Trente, en disant que les Pères n'ont envisagé *que* le sermon ou l'homélie à la messe et la catéchèse préalable ou consécutive à l'administration des sacrements. Je pense que sur le plan de l'exégèse du texte conciliaire, l'A. a raison. Mais il conclut lui-même (p. 201) : « En montrant que les explications en langue vulgaire au cours des cérémonies ne peuvent se réclamer du Concile de Trente, nous n'entendons nullement insinuer qu'elles sont par là même inaptes à recevoir une place dans la liturgie d'aujourd'hui. Elles pourront devenir légitimes si le législateur y consent, c'est-à-dire si le Saint-Siège, qui seul a qualité pour légiférer en matière de liturgie et introduire des nouveautés, les sanctionne de son autorisation ». Il ajoute : « Il ne semble pas, d'ailleurs, que l'autorité ecclésiastique s'engage dans cette voie, ni que notre liturgie romaine soit en passe de devenir une liturgie commentée ». Depuis lors, Dom Froger ne l'ignore pas, le Saint-Siège permet et encourage, dans des limites précises, les monitions faites *au cours de* la célébration par un autre que le célébrant (Instr. *De Musica sacra et sacra Liturgia* du 3 sept. 1958). Reste à savoir si le célébrant, dépourvu de « commentateur », peut interrompre la célébration pour faire lui-même ces monitions en langue vulgaire. L'Instruction (n. 22 *d*) a répondu négativement en donnant sa propre exégèse de Trente : une parenthèse, comportant elle-même une citation, mutilée, de l'encyclique *Musicae sacrae* a été insérée dans la citation du texte tridentin. Aussi M. Martimort a-t-il raison de conclure : « Il s'ensuivra, je le crains, quelques confusions : autre chose est l'interprétation d'un texte au plan historique, dont les historiens sont responsables à leurs risques et périls, autre chose la décision actuelle qui incombe au législateur pour régler les modalités du culte; celui-ci ne s'appuie pas sur l'histoire, mais sur la structure hiérarchique de l'Eglise et doit être au-dessus des controverses » (*Liturgie et Musique*, Lex Orandi, n° 28, p. 75). J. Bouvy, S. J.

MISSIOLOGIE

A.-M. Henry, O.P. — *Esquisse d'une théologie de la mission.* Coll. Foi vivante. Série Parole et Mission. Paris, Edit. du Cerf, 1959, 19 × 12 cm., 248 p. Prix : 840 frs.

Ce volume reflète les idées du groupe dominicain français de « Parole et Mission ». Sans s'arrêter à quelques pages d'introduction-choc dont certaines données sont discutables, il faut louer très sincèrement l'optique d'intériorité, de plasticité et de renouvellement selon laquelle ce volume envisage l'Eglise et la mission. Il apporte une réelle lumière. Il semble pourtant que parfois cette optique place assez peu dans le champ les éléments institutionnels et stabilisés de l'Eglise visible, avec son sacerdoce hiérarchique et ses sacrements efficaces, et leur *opus operatum*. L'économie des moyens de salut visibles, institués par le Christ et confiés par lui à une Eglise elle-même visible, permet normalement, dans notre monde tridimensionnel, de définir la Mission. L'objet de celle-ci n'est pas seulement de « proclamer la parole annonciatrice du salut », ni même seulement « d'amener l'incroyant à croire » (quel protestant ne s'y efforce pas?), mais indissolublement d'amener le croyant de cœur à être *baptisé extérieurement* dans l'eau. Passage normalement obligé pour être de l'Eglise visible, comme bénéficiaire et comme agent. Cela, *c'est encore la mission*, parce que précisément croyance et baptême, l'intérieur et l'extérieur sont indissociables. Et non seulement cela, mais tout ce qui fait la visibilité de l'Eglise nécessaire à son caractère d'Ur-sakrament pour telle région. Nous poserons une seconde question : L'optique du volume, dont nous avons dit le souci d'intériorité, mais qui reste néanmoins « du côté de l'homme » à sauver, est-elle vraiment ultime? Tout

ne s'éclaire-t-il pas encore mieux, puisqu'il s'agit d'une *théo*logie, en partant de Dieu : De Dieu à glorifier, par le Christ incarné, complété dans son Eglise visible qui s'étend, engendrant par le baptême et nourrissant par l'Eucharistie *ses* membres, les hommes, ainsi sauvés. Car (autant et plus que l'inverse) on peut dire que les hommes sont pour le Christ et son Eglise. Les réflexions qui précèdent sont trop sommaires; elles montrent du moins que, même quand on discute telles idées du volume, on en reconnaît toute la valeur et l'intérêt.

J. Masson, S. J.

Mgr S. Delacroix. — *Histoire universelle des missions catholiques. 3. Les missions contemporaines (1800-1957). 4. L'Eglise catholique face au monde non chrétien.* Paris, Grund, 1958 et 1959, 24 × 19 cm., 446 et 413 p., 64 pl., 7 h.-t. et 64 pl.

Sous la direction de Mgr Delacroix, maintenant Recteur des Facultés catholiques de Lille, l'*Histoire Universelle des Missions catholiques* vient de s'achever. Le troisième volume la porte jusqu'à notre temps et, bien qu'il ne couvre qu'un siècle et demi, il est le plus volumineux des quatre... C'est que notre époque, surtout depuis cent ans, plus encore depuis quarante ans, a manifesté une intense activité missionnaire. Il est inutile de revenir longuement sur la fort belle présentation de cette série : hors-textes en couleurs et en noir, illustrations dans le texte; plus encore : cartes très parlantes, tableaux très clairs, et souvent inédits, sur la situation des missions à divers moments. La bibliographie, elle aussi, est très bonne en général; cependant, le Congo belge, qui représente à lui seul un quart des chrétiens et du point de vue des documents imprimés — un des pays les plus étudiés, fait un peu figure de parent pauvre parmi d'autres listes abondantes, voire sur-abondantes. Le livre groupe ses chapitres en deux blocs : Histoire des initiatives missionnaires des Pontifes romains; Histoire des pays « missionnés ». Les chapitres qui regardent la papauté (Mgr Delacroix, M. Lesourd, R. P. Rétif) sont fort clairs et donnent tout l'essentiel. Les chapitres qui regardent les régions missionnaires se ressentent çà et là de l'optique des rédacteurs, nécessairement enclins à mettre l'accent sur l'effort de leur pays d'origine, de leur ordre, ou de la région missionnaire dont ils relèvent. C'est, semble-t-il, le cas pour l'Océanie, et peut-être dans le tableau africain... Qu'on ne conclue pas de ces réflexions de détail, à la moindre valeur de l'ensemble. Il faut dire et redire qu'une pareille œuvre nous manquait, depuis les livres de Mgr Olichon, ou du Baron Descamps, c'est-à-dire depuis un bon quart de siècle. Ce troisième volume, plus encore que ses prédécesseurs, est désormais indispensable; il constitue en effet la première synthèse sérieuse sur les missions depuis la fin de la première guerre mondiale; une synthèse qui se recommande par sa large information, son effort de sérénité et d'objectivité, la clarté de sa présentation, l'utilité de ses adjuvants bibliographiques ou visuels.

Le volume IV n'est plus à proprement parler historique, mais plutôt panoramique, descriptif des grands problèmes et des grandes forces du monde missionnaire en notre temps.

Six parties : L'Eglise et son œuvre de civilisation dans les domaines sanitaire, éducatif, familial, scientifique; l'Eglise et les organes actifs de cette œuvre : Propagande, Œuvres Pontificales, Nations chrétiennes, missionnaires, laïcs...; les forces vives du monde non-chrétien : les diverses religions, le nationalisme, le communisme, l'athéisme; la situation des chrétiens séparés et de leurs missions; la réaction de l'Eglise devant les grands problèmes modernes en terre missionnaire : politiques, familiaux, scolaires, sociaux, culturels, artistiques; enfin quelques chapitres, un peu moins bien liés selon nous, sous le titre : L'Eglise en état de Mission. Des quatre volumes, celui-ci est incontestablement le plus original et le plus constructif car il nous affronte aux situations d'aujourd'hui et de demain. Il nous fournit du reste, sur ces situations, un remarquable dossier informatif sous forme de tableaux, de cartes, de statistiques, de photos. L'ensemble est présenté avec ce soin et cette beauté qu'on notait déjà dans les volumes précédents.

Ce quatrième tome ne dispense pas des trois précédents, au contraire; mais il en est le très beau couronnement, dans une perspective très fouillée, très ouverte et très dynamique. Autant et plus encore que ceux-ci, il mérite d'être lu, médité, utilisé. Malgré quelques lacunes et quelques redondances, suites inévitables du travail en très large collaboration, l'Histoire Universelle des Missions catholiques met à jour, de façon fort bonne, nos connaissances sur les Missions; elle est désormais indispensable. J. Masson, S. J.

Card. E. Tisserant. — *Eastern Christianity in India.* A History of the Syro-Malabar Church from the earliest time to the present day. Calcutta, Orient Longmans, 1959, 22 × 14 cm., xx-266 p. Prix : Rs. 12.

L'*Eastern Christianity in India* est une adaptation en langue anglaise par le R. P. Hambye de l'article *Syro-malabare (Eglise)* publié en français dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, par Son Eminence le Cardinal Tisserant, Doyen du Sacré-Collège et récemment encore Secrétaire de la Congrégation pour les Eglises Orientales. L'article ayant paru en 1941, une mise au point s'est imposée lors de sa réédition en 1957. Elle a porté surtout sur les statistiques et les événements survenus dans l'entre-temps, mais aussi sur nombre de questions particulières, déjà traitées en 1941, mais aujourd'hui dépassées, au moins partiellement, par suite des progrès de la recherche. Les Eglises de rite oriental en Inde sont toutes situées sur la côte sud-occidentale du pays, englobées dans leur plus grosse partie, dans l'état actuel du Kerala. Leur histoire est longue, puisque des traditions locales attribuent avec quelque vraisemblance la première évangélisation du pays à l'apôtre saint Thomas. Obscure dans la période du moyen âge, elle devient passablement complexe et embrouillée depuis les temps (tournant des XV^{e}/XVI^{e} siècles) où les Portugais s'implantèrent dans le pays. La résistance aux efforts de latinisation en particulier provoqua des schismes qui sont aujourd'hui encore loin d'être résorbés. Actuellement il y a en cette partie de l'Inde deux Eglises unies à Rome, l'une dite syro-malabare, l'autre, la plus récente, syro-malankaraise. Elles constituent par le nombre de leurs fidèles et la vitalité de leur christianisme (clergé, ordres religieux, pratique des sacrements, ferveur et piété), l'une des plus florissantes branches de la chrétienté orientale catholique. Mêlées aux membres des Eglises latines établies dans la même région, elles constituent près de la moitié de la chrétienté catholique de l'Inde. C'est dire l'intérêt et l'actualité de ce livre. Une bibliographie excellente et exceptionnellement abondante, la sûreté critique et la compétence exceptionnelle des deux savants auxquels l'ouvrage, sous sa forme actuelle, doit son existence, en font de plus un ouvrage de base auquel se réfèreront en toute confiance les spécialistes. Ch. Martin, S. J.

F. Coutinho. — *Le régime paroissial des diocèses de rite latin de l'Inde des origines (XVI^{e} siècle) à nos jours.* Coll. Universitas Catholica Lovaniensis. Dissertationes ad gradum magistri in Fac. Theol. vel in Fac. I.C. consequendum conscriptae, series III. Tomus 5. Louvain, Nauwelaerts, 1958, 25 × 16 cm., xxxvi-306 p. Prix : 350 frs.

L'auteur de cette étude est un prêtre goanais du diocèse de Bangalore. Nous l'avons connu personnellement; et nous savons que cette thèse de doctorat en droit canon, présentée à Louvain il y a trois ans, a été réalisée avec le souci le plus rigoureux de répondre aux exigences d'un travail scientifique. Il suffit d'ailleurs de consulter la bibliographie et l'apparat critique pour s'en convaincre. Dans sa quasi-totalité, l'ouvrage est de première main. Il repose avant tout sur la documentation du Padroado conservée au Portugal, sur celle de la Congrégation de la Propagande et sur les pièces de l'administration ecclésiastique locale : statuts synodaux, décrets diocésains, dont la bibliographie donne pour

la première fois une liste accessible. L'auteur a exclu de son étude les groupements paroissiaux relevant des Eglises syro-malabares et syro-malankares, pour se limiter aux diocèses de rite latin. Ceux-ci forment deux groupes : les Eglises du Padroado, héritières des anciennes missions portugaises du XVI[e] siècle, qui dépendent de la Congrégation du Concile et qui, après avoir à l'origine recouvert tout le territoire indien, se trouvent ramenées depuis 1950 aux frontières des enclaves portugaises; les Eglises fondées à partir du XVII[e] siècle jusqu'à nos jours par le Saint-Siège, qui relèvent de la Propagande. Deux parties, par conséquent, dans l'ouvrage : paroisses du Padroado et paroisses de la Propagande. Pour chaque partie, un exposé symétrique en quatre chapitres : formation historique de chaque groupe ecclésial; établissement et développement des paroisses; condition des ministres du culte; organisation économique et financière. Ce dernier point a retenu tout particulièrement l'attention. Il s'agit d'un aspect que même les missiologues patentés négligent trop souvent et qui forme pourtant une des bases de l'expansion missionnaire. Les détails concernant la dîme dans les anciennes églises du Padroado, ceux qui exposent les avatars des subventions officielles et le progrès du « self-support », sont du plus haut intérêt. Le texte est d'une clarté et d'une correction si parfaites qu'elles n'eussent pu l'être davantage si la langue maternelle de l'auteur avait été le français. Bien des pays de la vieille Europe pourront désormais envier la jeune chrétienté indienne de posséder une histoire paroissiale d'une telle valeur.

R. Mols, S. J.

A. DE EGAÑA, S. J. — *La teoria del Regio Vicariato Español en Indias.* Coll. Analecta Gregoriana, vol. XCV, Series Facultatis Historiae Ecclesiasticae, sectio B (n. 17). Rome, Univ. Grégorienne, 1958, 24 × 16 cm., XXVIII-315 p. Prix : 3.000 lires.

Cette étude, menée sous la direction du regretté P. Leturia se base à la fois sur : des recherches d'archives (Congrégations du Concile et de la Propagande; Archives vaticanes, archives d'Espagne); l'usage des sources imprimées concernant l'Espagne, le Saint-Siège, les pays de langue espagnole, et divers ordres religieux; une abondante bibliographie. Recherche solide, exposé clair. Fidèle à son titre, l'auteur fait l'histoire d'une théorie, en suivant chronologiquement les auteurs qui l'ont construite (c'étaient les juristes espagnols) ou combattue (c'étaient notamment les romains de la Propagande ou de l'Index). Remarquons que, puisqu'il s'agit pour les Rois d'exercer un « vicariat » en vertu de concessions pontificales, c'est aux documents pontificaux que les deux partis ont toujours finalement à recourir; mais l'exégèse diffère très fort. Rome a toujours refusé d'y voir une délégation de juridiction canonique et spirituelle, bien qu'elle ait pu concéder aux rois la levée des dîmes et le devoir du soutien financier, la sélection et l'envoi des missionnaires. Si l'on songe que les concessions sont anciennes, et que la Propagande est du XVII[e] siècle, si l'on se rappelle l'évolution historique de l'Espagne entre le XVI[e] et le XIX[e], les variations ici rappelées apparaîtront commandées pour toute une part par l'évolution historique.

J. Masson, S. J.

Communisme et Missions — Kommunisme en Missie. Rapports et compte rendu de la XXVII[e] Semaine de Missiologie. Louvain 1957. Coll. Museum Lessianum, Section Missiologique, 36. Paris-Louvain, Desclée De Brouwer, 1958, 23 × 15 cm., 192 et 88 p. Prix : Rapports français 100 frs b., rapports flamands, 50 frs b.; les deux vol. 140 frs b.

Vingt-deux rapporteurs prirent la parole à la 27[e] Semaine de Missiologie, tenue à Louvain, en août 1957. A côté des religieux, Capucins, Scheutistes, Pères Blancs, Franciscains, Dominicains, Oblats, Jésuites et autres, qui conservent une prépondérance écrasante, on voit paraître deux abbés et trois laïques. Indice plus

révélateur encore : les blancs n'ont plus eu le monopole exclusif des interventions. On a pu entendre une voix syrienne, indonésienne, malgache. Le sujet n'a cessé de devenir plus actuel, à tel point qu'un ensemble de conférences, prononcées il y a à peine deux ans, donne aujourd'hui une impression de document historique. Elles n'en sont que plus intéressantes et plus indispensables à celui qui veut essayer de comprendre l'évolution qui entraîne, à une allure de cyclone, des fractions toujours plus larges des pays de mission. Il est spécialement instructif de lire sous cette optique les rapports sur la Chine et sur l'Afrique noire. Le « témoignage vécu » d'un laïque, qui a vécu plus de six années au Brésil et en Bolivie, partageant l'existence des plus misérables en travaillant à une mission chrétienne pour 22 francs par jour, est poignant dans sa franchise. Il fait mieux comprendre le drame que vivent les pays d'Amérique Latine. Toutefois, spatialement, ce sont l'Asie et l'Afrique qui se partagent la grande majorité des rapports : respectivement 9 et 8; un rapport d'ensemble et des diagnostics régionaux. Les six rapports rédigés en néerlandais ont été publiés dans un fascicule séparé. Le fascicule français se termine sur une orientation bibliographique du sujet (plus de 200 auteurs). R. Mols, S. J.

Aspirations nationales et missions. Rapports et compte rendu de la XXVIII[e] semaine de missiologie. Louvain 1958. Coll. Museum Lessianum, Section missiologique, 37. Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1959, 23 × 15 cm., 240 p. Prix : 1.500 frs fr. ou 140 frs b.

Problème crucial et dont il n'est plus besoin de souligner l'actualité. Il y a à peine un an que les rapports publiés dans ce volume furent prononcés à la Semaine de Missiologie de Louvain. Et ils donnent déjà l'impression d'être entrés dans l'histoire. Tant de changements se sont accomplis depuis lors partout. Ces exposés n'ont pourtant pas vieilli. Bien au contraire. Le bouleversement de maintes situations n'a fait qu'accroître leur importance et leur intérêt. Il s'agit de toute évidence d'une question vitale pour l'avenir de l'œuvre missionnaire, pour la destinée universelle de l'Eglise, dans les années à venir. Le P. de Soras, professeur à l'Institut Catholique de Paris, ouvre la série des rapports par un exposé sur « Les tentations du nationalisme » : il en dégage les traits généraux, en dépeint quelques manifestations actuelles, précise à son sujet les grandes lignes de l'enseignement de l'Eglise. Suivent deux groupes d'exposés régionaux : quatre sur des pays d'Asie : Indes, Ceylan, Japon, Philippines; quatre sur des problèmes africains : Afrique Noire, Tanganyika, Afrique française, Congo Belge. Pour clôturer, trois exposés plus orientés vers l'avenir, dans le cadre des tâches à réaliser : promouvoir l'aide aux pays sous-développés (M. Scheyven), déterminer le rôle du laïc chrétien (M. Espéret) et celui du missionnaire (P. Masson), devant les nationalismes indigènes. Tous ces exposés sont remarquables de clairvoyance, y compris celui sur l'« Islam et le nationalisme arabe », dont la table des matières a omis de faire mention. Car les nationalismes constituent un problème pour toutes les religions non limitées aux frontières d'un pays. Leur éveil va de pair avec celui de la conscience politique dont le comte de Briey a magistralement analysé les symptômes dans le cadre de l'Afrique Noire. Il n'est pas surprenant que ce recueil ait été retenu parmi les cinquante meilleurs livres catholiques de 1959. R. Mols, S. J.

M. Hayek. — *Le Christ de l'Islam.* Paris, Edit. du Seuil, 1959, 19 × 14 cm., 288 p.

Des siècles de lutte, dans un mépris mutuel, ont empêché chrétiens et musulmans de se connaître et de s'écouter. Les temps deviennent meilleurs, et ce livre en témoigne. Sérieusement documenté, continûment serein, il ne cherche qu'à éclairer. Il en ressort que l'Islam est à la fois très près et très loin du Christ. Très près par une sympathie et un respect qui, issus de Mahomet, continuent

à travers les siècles, quoique parfois sous des formes maladroites. Très loin par un farouche monothéisme qui, comprenant mal l'Incarnation et la Trinité, se raidit contre les « associateurs ».

Le Coran fait dire à Mahomet : « Si Allah avait un fils, je serais le premier de ses adorateurs » (*43*, 81). Mais il affirme aussi qu'Allah ne peut avoir de fils. Tout le problème est là, vraiment : in Christo.

Mais si, selon Ibn ' Arabi : Celui dont Jésus est la maladie, ne saurait guérir, les textes ici complètement, soigneusement, respectueusement rassemblés et annotés pourront aider l'Islam, et nous, à se rendre compte de cette divine maladie.

Les mystiques musulmans, pressentant l'union d'amour entre Dieu et l'homme, sont suspects aux légistes et exégètes de l'Islam. Mais n'est-ce pas eux qui voient clair, et ne peut-on espérer qu'ils feront s'ouvrir d'autres yeux dans l'Islam.

Volume très inspirant. J. Masson, S. J.

Bibliotheca Missionum, de R. Streit, O.M.I. Dirigée par J. Dindinger, O.M.I. Tome 12 : *Chinesische Missionsliteratur 1800-1884, n. 1-1217*. Coll. Veröffentlichungen des Instituts für missionswissenschaftliche Forschung. Fribourg-en-Br., Herder, 1958, 25 × 16 cm., XVIII-745 p.

Il serait absolument inutile de redire à nouveau les richesses de la B.M., en ce volume comme en tous les autres. Soulignons plutôt l'intérêt de la période couverte par le tome 12. C'est, après la suppression des Jésuites, et les bouleversements de la Révolution Française, le nouveau départ pris par les Missions. Malheureusement, dans un contexte d'insécurité intérieure et d'interférences internationales, qui menacent de colorer la Mission aux yeux des Chinois, d'une teinte d'envahissement. De là, notamment, cette abondante production sur les régions du pays, les efforts apostoliques, mais aussi sur les soupçons, les persécutions et les martyres... Le volume suivant ira certainement encore dans le même sens; celui-ci est déjà significatif. J. Masson, S. J.

Bibliotheca Missionum, par R. Streit, O.M.I., J. Dindinger, O.M.I., J. Rommerskirchen, O.M.I. et N. Kowalsky, O.M.I. Tome 13 : *Chinesische Missionsliteratur 1885-1909. N. 1218-1969*. Coll. Veröffentlichungen des Internationalen Instituts für Missionswissenschaftliche Forschung. Fribourg, Herder, 1959, 25 × 16 cm., XX-808 p. Prix : 52 marks.

Ce volume était achevé quand éclata la guerre 1940-45. Son manuscrit unique, déposé chez Herder, y périt dans les flammes. Imperturbables, les auteurs se sont remis à l'œuvre, et cette fois, ils touchent au terme.

Mais l'un des fondateurs, le P. Dindinger est mort l'an passé; ainsi très justement ce Tome XIII est-il offert en hommage à sa mémoire.

Il couvre une période décisive de l'histoire de la Chine; celle-ci passe de la splendeur un peu morte de l'Empire, à travers la défaite par les mains du Japon et les pressions occidentales, aux préliminaires de la République. C'est le temps des Boxers et de Sun Yat Sen. C'est aussi le temps des martyrs : tout groupe missionnaire a les siens. C'est l'époque où les Scheutistes s'établissent en Chine. Et l'Eglise connaît de grands progrès.

Sur tout cela, une énorme documentation, présentée avec la rigueur habituelle, est fournie ici. On notera le développement des publications périodiques; leur forêt compacte n'a pas découragé les auteurs, qui nous ont ainsi rendu un service inappréciable. J. Masson, S. J.

S. Leite, S. J. — *Monumenta Brasiliae.* III *(1558-1563).* Coll. Monumenta Historica S. I. Vol. 81. Monumenta Missionum S. I. Vol. XII. Missiones occidentales. Rome, Monumenta Historica S. I., 1958, 25 × 17 cm., 120*-620 p.

On peut voir, en ce volume, comment les missionnaires d'Amérique du Sud ajoutaient à leur effort proprement religieux, toute une éducation humaine : écoles d'écriture, de lecture, de chant; travaux de science naturelle sur la faune et la flore, ou d'ethnologie descriptive sur certaines coutumes et certaines croyances; fixation des autochtones et agriculture... La situation financière requiert parfois des missionnaires quelques occupations manuelles comme de fabriquer les souliers, soigner les malades, bâtir les maisons... Les subsides royaux facilitaient les grosses dépenses de fondation. A partir de la table, fort bonne, il serait intéressant d'étudier les diverses dévotions, les méthodes et formes de conversion, et de catéchèse, la religion indienne, ou les efforts pour utiliser la langue guaranie dans les *Doutrinas*... Volume fort riche; époque importante du P. Manual da Nobrega, « fondateur de la Mission ». J. Masson, S. J.

A. de Egaña, S. J. — *Monumenta Peruana.* II *(1576-1580).* Coll. Monumenta Historica S. I. Vol. 82. Monumenta Missionum S. I. Vol. XIII. Missiones occidentales. Rome, Monumenta Historica S. I., 1958, 25 × 17 cm., xvi-44*-891 p.

Ce volume se déroule sous le provincialat du P. José de Acosta; celui-ci s'attache à consolider les points déjà conquis et à réaliser une réforme interne de sa province, dont les effectifs doublent quasiment entre 1576 et 1584. Les Congrégations provinciales se trouvent devoir choisir entre trois formes d'action sur les indiens : la mission passagère, le poste de résidence stable, la « doctrine » au sens classique. C'est la seconde formule qui l'emporte. Une des lettres les plus significatives est celle dont le P. de Acosta est l'auteur et qui accompagne l'envoi au T. R. P. Général du *De procuranda Indorum salute* : « On n'a jamais pu me persuader que c'est en vain que ces races, si malheureuses soient-elles, ont été appelées à l'Evangile! » Un document très intéressant par son amplitude et sa précision est le nº 126 : Rapport au Général sur la consulte tenue à Lima entre le Visiteur de la Plaza, le Provincial de Acosta, et les 4 consulteurs sur tous les problèmes importants du moment. En vertu d'une nouvelle façon de faire, l'introduction n'est plus en latin, mais en espagnol.
J. Masson, S. J.

I. Wicki, S. J. — *Documenta Indica.* Vol. V *(1561-1563).* Coll. Monumenta Historica S. I. Vol. 83. Monumenta Missionum S. I. Vol. XIV. Missiones Orientales. Rome, Monumenta Historica S. I., 1958, 25 × 17 cm., xxx-54*-815 p.

Ce gros volume ne couvre que deux années mais rencontre des points importants : méthode d'apostolat, martyres divers, mort du patriarche d'Ethiopie, déclin de la mission chez les « Cafres ». On constate par ailleurs un immense effort d'enseignement, conjoint à un effort liturgique et à des œuvres caritatives; les sacramentaux, comme partout en Orient, jouissent à Goa d'une grande faveur; l'œuvre de conversion des païens, malgré la pression sociale des brahmes et les difficultés politiques, progresse. Les jésuites au travail ou en formation sont près de 200. Tout cela est présenté par le P. Wicki avec une rigueur scientifique et une érudition qui ne doivent plus être notés. L'index, à la fois par personnes, sujets et endroits, est excellent. J. Masson, S.J.

Th. Ohm. — *Das Katechumenat in den katholischen Missionen.* Coll. Veröffentlichungen des Instituts für Missionswissenschaft der

Westfälischen Wilhelms-Universität Münster Westfalen, 9. Munster, Aschendorff, 1959, 21 × 15 cm., VIII-122 p., 13 ill. Prix : 11,80 marks.

Les questions du catéchuménat et du baptême sont très actuelles, tant à cause des recherches liturgiques sur le passé chrétien, qu'à cause des problèmes que posent en mission 3.500.000 catéchumènes.

Ce volume documentaire nous fournit de très utiles précisions sur l'origine, le sens, le contenu, les exigences du catéchuménat ; il en étudie aussi les artisans : prêtres, catéchistes, etc. La diversité des solutions intervenues selon les temps et les lieux est une des notes les plus frappantes de cette étude. Elle invite, dans les solutions futures, à laisser une réelle marge de liberté aux instances épiscopales locales pour tout ce qui n'est pas l'essentiel.

Volume utile aux missionnaires, aux liturgistes, et à tous ceux qu'intéresse la pastorale missionnaire. J. Masson, S. J.

O. NIEDERBERGER, S.M.B. — *Kirche - Mission - Rasse.* Die Missionsauffassung der Niederländisch-Reformierten Kirchen von Südafrika. Coll. Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft, Supplementa, IX. Schöneck-Beckenried (Suisse), 1959, 23 × 16 cm., XVIII-402 p. Prix : 28 frs.

Cette vaste étude, fort bien documentée, apporte à l'histoire des missions une contribution très valable. Son titre montre bien les 3 considérations principales qui y sont développées : l'Eglise, dont on dit l'origine, la doctrine et l'histoire ; la Mission, initiative de « tirailleurs » piétistes venant d'Europe mais admise ensuite par l'Eglise ; les races, dont la diversité considérée comme une donnée providentielle permanente, amène l'opinion générale à concevoir une double communauté : blanche, non-blanche, et à soumettre la seconde à la première, pour toujours, par exigence naturelle et religieuse à la fois. On voit cette thèse dualiste s'affirmer de plus en plus, dans l'Eglise comme dans le parti politique des nationalistes, malgré l'opposition d'hommes comme Ben Marais ou Keet. Les positions de l'Etat occupent en ce livre une grande place, mais celle-ci se justifie, en ce sens que Parti nationaliste, groupe des boers, et Eglise hollandaise se recouvrent pour toute une part. Les pages qui exposent les « fondements bibliques » de l'apartheid (249-262) sont particulièrement caractéristiques d'une exégèse prédéterminée... Dans celles qui exposent la nature de la Mission (331 sv.), on verra avec intérêt s'affirmer de plus en plus le lien organique entre Mission et Eglise instituée. Le durcissement progressif de l'apartheid des hollandais réformés prépare de terribles difficultés à l'avenir. J. Masson, S. J.

NGUYEN HUU TRONG. — *Le clergé national dans la fondation de l'Eglise au Viet-Nam. Les origines du clergé vietnamien.* Saïgon, 232/19 Duóng Hiên-Vuong, 1959, 24 × 16 cm., 291 p. Prix : 85 $.

L'histoire missionnaire du Vietnam a eu comme acteurs et comme narrateurs : d'une part les Portugais, sous le système du Padroado, exercé particulièrement par des jésuites ; d'autre part les Missionnaires de la Propagande, français surtout et relevant principalement des Missions Etrangères. Ces deux groupes se sont parfois âprement affrontés. Il est malaisé de porter un jugement nuancé sur l'ensemble de cette dispute et sur ses incidents. Ce qu'on peut dire, en tout cas, c'est ceci : l'exposé de l'auteur est basé uniquement, pour le côté portugais et jésuite, sur des documents français et italiens, sans un manuscrit, ni même un livre imprimé, émanant de sources portugaises anciennes et modernes ; il est nécessairement partial et non-scientifique. On s'étonne par exemple de voir, en cette thèse, citer contre un évêque goanais l'accusation d'avoir ordonné « d'un seul coup huit cents prêtres ramassés en grande partie parmi les coolies du port de Goa ». On ne sait si l'auteur s'est rendu compte de la gravité de son

accusation; il est invité à dépasser le chanoine Joly, et même le Père Brou, et à lire au moins ces quelques pages : Silva-Rego : O Padroado Portugues da Oriente, pp. 263-272... La science, comme la justice, demandent, avant qu'on condamne quelqu'un, de l'entendre lui-même et non seulement ce qu'en disent ses adversaires... La remarque vaut pour l'optique générale et pour pas mal d'épisodes de ce volume. Mal éclairé, il peut difficilement prétendre à juger valablement.

J. Masson, S. J.

Parole et Mission, Revue de théologie missionnaire trimestrielle. N^os^ 1 et 2, avril et août 1958. Paris, Edit. du Cerf. Prix par n° : 250 frs.

La nouvelle revue que présentent les PP. Dominicains contient d'excellents articles; elle se plaint, dès le second numéro, d'une surabondance de matière; enfin, ce qui ne gâte rien, sa présentation, sous couverture illustrée, est attrayante. Voilà beaucoup d'atouts... Cependant, à la lire, on reste dans quelque indécision. Le périodique veut faire une besogne de « théologie missionnaire ». Or, en fait, plusieurs de ses apports sont pareils à ceux des autres revues missiologiques sérieuses; celles-ci, de leur côté, ont fait déjà pas mal de place à la théologie missionnaire. Où se trouvera donc exactement la tâche spécifique de *Parole et Mission*? L'avenir devra encore le préciser.

Par ailleurs, à force d'élargir certains concepts, on risque bien de leur enlever toute netteté. La « Parole », c'est la Parole de salut; certes, elle est opposée parfois un peu fort à l'institution hiérarchique, mais ailleurs elle se trouve dotée d'une fort grande élasticité de sens. La « Mission » connaît le même phénomène : c'est le travail pour répandre la Parole, « aux 4 coins du monde comme dans les villes et campagnes de France ». Pareillement sont déclarés, un peu pêle-mêle, « étrangers » à l'Eglise : la gentilité non-baptisée; les adultes baptisés qui ne vivent pas de leur foi, le manque de fermeté dans cette foi... Nous craignons que ces raccourcis vigoureux ne brouillent plus d'esprits qu'ils n'en éclairent. Au fond, ce qui affleure partout, c'est le problème de l'Eglise. On décrivait jadis son « corps » visible jusqu'à oublier un peu son âme invisible. On est tenté, à notre époque, par le péril inverse, semble-t-il. Ce sera la besogne, et espérons-le, la réussite de « Parole et Mission », que de doser, en un juste équilibre, dans une vue de l'Eglise et de la Mission, le charisme et la hiérarchie. Si elle le fait, elle rendra un service éminent à la théologie missionnaire.

J. Masson, S. J.

J. Greco, S. J. — *Vingt-cinq ans de pastorale missionnaire.* Issy-les-Moulineaux, Imprimerie Saint-Paul, 1958, 18 × 14 cm., 332 p.

Mgr le Délégué Apostolique de Dakar souhaite que ce livre devienne à la fois le vade-mecum de tout prêtre dans l'Ile Rouge et la source d'inspiration des futurs Synodes dans toute la Délégation. C'est beaucoup d'éloges; ils sont mérités. Le recueil s'ouvre par la bulle d'institution de la D.A. de Dakar et se ferme par la déclaration commune des archevêques de cette D.A. le 26 avril 1958, document très riche et très nuancé. Une première partie est directement cultuelle et sacramentaire; une seconde oriente la formation des prêtres et catéchistes, puis traite de toutes les grandes formes d'action extra-cultuelles et extra-sacramentaires : retraites, enseignement, action catholique, moyens d'opinion, adaptation, action civique et politique, etc. Un index très détaillé permet une consultation aisée. On ne saurait citer tous les points vraiment suggestifs : obligation d'assister à la réunion dominicale sans prêtre; durée du catéchuménat; valeur du mariage naturel; grec et sciences au petit séminaire; « régence » des séminaristes, culture des vocations; problèmes interraciaux; missions et syndicats; missions et politique; christianisation des coutumes funéraires ou autres... Une troisième partie est un recueil fort utile de documents donnés à toutes les missions ou à toute l'Eglise... Recueil extrêmement suggestif et utile.

J. Masson, S. J.

P. KAWERAU. — *Amerika und die orientalischen Kirchen.* Ursprung und Anfang der amerikanischen Mission unter den Nationalkirchen Westasiens. Coll. Arbeiten zur Kirchengeschichte, 31. Berlin, W. de Gruyter, 1958, 23 × 15 cm., XI-772 p., 5 cartes, 28 reprod. Prix : 48 marks.

Le thème central de cet ouvrage est la pénétration missionnaire américaine dans les pays du Proche-Orient (en fait presque exclusivement sa partie asiatique : Palestine, Syrie, Asie-Mineure, Mésopotamie, Arménie, Perse), et pour la période étroitement limitée, de 1819 à 1850. Si l'ouvrage compte 800 pages, ou presque, ce n'est pas tant, on s'en doute, par suite de la densité du sujet que par la manière très ample et très fouillée dont l'auteur l'a traité. De fait, ce n'est qu'après deux cents pages environ que nous voyons débarquer les missionnaires américains en Palestine, première terre orientale bénéficiaire de leur activité. C'est que l'auteur a tenu, en trois chapitres préliminaires, qui forment à eux seuls déjà les éléments d'une dissertation de doctorat, à nous décrire le lent éveil de l'esprit de mission dans les Eglises américaines, à partir surtout de Jonathan Edwards (1703-1758) et de Samuel Hopkins (1721-1803). Ceux-ci, par leurs théories du christianisme pur et universel, et de l'obligation pour tout fidèle de le propager parmi les Eglises (la plupart d'entre elles sont à réformer ou même à détruire comme l'Eglise papiste de Rome) puis parmi les païens (Islam et Juifs pour commencer), en vue de la réalisation du *Millenium* qu'ils prophétisent, ont suscité vers 1820, avec l'esprit missionnaire, la fondation de l'*American Board of Commissionners for Foreign Missions*, la principale agence missionnaire américaine de l'époque. On peut dire, en effet, que, mise à part l'activité missionnaire très secondaire de la *Domestic and Foreign Missionary Society of the Protestant episcopal Church in the U.S.A.* fondée en 1820 (mission en Grèce de 1830-1850, et voyages ou séjour de Southgate en Perse et à Constantinople, de 1836 à 1850), tout le poids de l'activité missionnaire américaine en Proche-Orient, a reposé sur l'*American Board.* Kawerau a pu, heureusement, utiliser pour « étoffer » son récit, une documentation abondante, et de première main : revues (*The Panoplist, The Missionary Herald*), mémoires et notes personnelles des missionnaires, rapports multiples, et surtout les Archives de l'*American Board.* Aussi ses descriptions fourmillent-elles de détails concrets et parfois piquants, bien susceptibles d'animer un récit de soi passablement austère et monotone. Un chapitre raconte les randonnées des missionnaires en Palestine, Syrie, Arménie, Perse, Mésopotamie (Ourmias, Mossoul), Asie-Mineure (Smyrne). Un autre énumère les buts poursuivis : revivifier par le dedans les Eglises orientales, plutôt que d'établir à côté d'elles de nouvelles sectes, répandre parmi elles ce pur esprit universel « catholique » qui préparera l'avènement du *millenium,* après quoi passer à l'évangélisation de l'Islam. Un troisième décrit les activités multiples des missionnaires parmi lesquelles la prédication est très loin d'occuper le premier rang : étude des langues des pays orientaux, traduction de la Bible et d'ouvrages de propagande dans toutes les langues orientales, activité d'imprimerie et d'édition : presses de Malte, Beyrouth (Arabe), Smyrne, Ourmia (syriaque) ; écoles, dispensaires ; préoccupations scientifiques (en somme, assez maigres : observations linguistiques, acquisition de mss envoyés aux Etats-Unis ; quelques recherches archéologiques). Et comme on se doute bien que toute cette activité n'allait pas sans contacts assez rudes avec ceux qui occupaient déjà la place, c'est-à-dire les Eglises orientales, unies ou séparées, ainsi que les missionnaires catholiques latins (surtout français et lazaristes avec Mgr Boré), et même anglicans, il a bien fallu aussi consacrer à ces démêlés l'équivalent d'un honnête chapitre. A tout prendre et quand on fait le bilan de l'entreprise, ses résultats paraissent bien maigres. Et si le respect est dû, sans hésitation aucune, aux âmes généreuses qui ont suivi l'appel de leur conscience religieuse et couru, pour lui obéir, mille aventures, force est bien, malgré tout, de reconnaître le caractère utopique de la mission conçue sous cette forme et sur cette base. Cet insuccès les missionnaires eux-mêmes l'ont

reconnu. Dans leur humilité ils l'ont attribué à leur propre manque de foi religieuse et à celui de leur Eglise. Il serait bien malséant de notre part de les condamner. En ces matières Dieu surtout est juge. Ch. Martin, S. J.

A. Fattal. — *Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam.* Coll. Recherches publiées sous la direction de l'Institut de lettres orientales de Beyrouth, X. Beyrouth, Imprimerie Catholique, 1958, 25 × 18 cm., xvi-394 p.

Le statut juridique du non-musulman ne peut être introduit dans aucune des catégories nées de nos concepts modernes, colonie, vassalité, protectorat. Le Dimmi est un véritable sujet mais traité comme un inférieur. Il reçoit la dimma, pacte de garantie et de sauvegarde en retour duquel le non-musulman protégé s'oblige à certaines contre-prestations. A ce titre la dimma est un authentique contrat onéreux.

Dans une longue introduction, l'A. étudie les origines et les sources du statut des non-musulmans. Ce n'est pas une mince affaire car les sources sont rares et souvent légendaires et, de plus, la condition juridique des dimmis ne fut pas élaborée en un jour mais fut petit à petit définie, au fur et à mesure de la conquête (pp. 1-70). L'A. analyse ensuite le contrat de dimma (fides) et la nature juridique du statut qui en découle : garantie formelle des libertés individuelles, familiales et du statut personnel, protection des libertés économiques, du droit de propriété et des biens acquis, réglementation des droits politiques et des libertés spirituelles et religieuses, mais avec des restrictions. En contrepartie, le dimmî est assujetti à certains impôts et relève d'une fiscalité spéciale; il relève en outre d'un système judiciaire et procédural particulier.

Ce statut des dimmîs, extrêmement tolérant et hautement favorable à ses bénéficiaires, fut généralement respecté jusqu'au moment où les turcs eurent affermi leur domination. A partir de ce moment, il tend à se confondre avec le statut des simples étrangers. Du reste, issu d'idées médiévales, il devait fatalement disparaître avec les temps modernes. En effet, le dimmî est un citoyen de second ordre, par définition, toléré pour des raisons spirituelles et dans un espoir de conversion. En fait, il n'a jamais joui que d'une situation assez arbitraire puisqu'aussi bien la classe des dimmis est née de la guerre sainte qui oppose nécessairement l'Islam aux non-croyants.

Matière pourtant juridique, le problème du statut des dimmîs resta longtemps affaire d'historiens. Il était temps qu'il soit enfin traité par un juriste. L'A., qui est à la fois historien et juriste, l'aborde et le résout dans un ouvrage d'emblée définitif. P. Maon, S. J.

PROTESTANTISME

Bibliographie de la Réforme 1450-1648. Ouvrages parus de 1940 à 1955. Fasc. 1 : *Allemagne, Pays-Bas.* Leiden, Brill, 1958, 25 × 16 cm., 136 p. Prix : 9 flor.

L'époque de la Réforme est certainement une des plus étudiées par les historiens. C'est dire que les bibliographies doivent en être fréquemment mises à jour. Pour fournir aux travailleurs un répertoire up to date, la Commission internationale d'histoire ecclésiastique comparée, agissant au nom du Comité international des sciences historiques et bénéficiant du concours de l'UNESCO, a décidé de faire établir une liste rétrospective de tous les ouvrages et articles de revue se rapportant aux événements survenus entre 1450 et 1648 et concernant la Réforme, ce terme étant compris dans l'acception la plus large possible.

Le premier fascicule que voici présente par ordre alphabétique tous les ouvrages publiés en Allemagne et dans les Pays-Bas : respectivement 1781 et 1031 nu-

méros. La partie allemande est l'œuvre de M. Günther Franz. Chaque partie est suivie d'un index systématique facilitant la recherche. La sélection a été très accueillante, puisqu'elle a retenu presque tout ce qui concerne la situation religieuse au cours de ces deux siècles, même des éditions qui n'ont certes rien à voir avec la Réforme protestante, comme la correspondance féminine de saint Ignace par le P. Rahner. Un seul reproche, mais que nous estimons très sérieux : pourquoi avoir choisi comme principe de division le lieu de parution des ouvrages? Il en résulte que des articles écrits par nos collègues flamands, les PP. Ampe, Andriessen, Dierickx, dans des revues telles que *Streven* ou *Bijdragen,* qui ne sont pas plus néerlandaises que flamando-belges, figurent ici sous la rubrique Pays-Bas, et que les mêmes auteurs, peut-être les mêmes articles figureront de nouveau dans la partie du fascicule consacré à la Belgique. Il en est de même d'études publiées par des professeurs de Louvain et de Gand chez un éditeur à la fois domicilié aux Pays-Bas et en Belgique. A ce compte-là, les articles écrits par des auteurs français dans la N.R.Th. figureront dans le fascicule consacré à la Belgique et inversement. A notre humble avis, le seul principe de classement rationnel pour une bibliographie internationale est celui de la langue employée. Moins que jamais les frontières politiques ne sont des frontières culturelles ou intellectuelles. R. Mols, S. J.

K. Aland. — *Hilfsbuch zum Lutherstudium.* Bearbeitet mit E. O. Reichert u. G. Jordan. Gütersloh, Bertelsmann, 1957, 25 × 18 cm. 366 p. Prix : 38 marks.

L'idée première de ce guide d'orientation dans les études luthériennes remonte au moins à une vingtaine d'années. Elle fut suggérée par l'expérience personnelle des difficultés rencontrées dans l'usage des divers répertoires alors existants. En fin de compte, le problème consistait en ceci : permettre à un chercheur de retrouver le plus aisément n'importe quelle référence à n'importe quelle œuvre de Luther dans chacune de ses éditions principales. Depuis l'achèvement de l'édition de Weimar, c'est celle-ci qui est devenue la pierre angulaire de tous les travaux sur Luther. Mais son emploi ne résout pas toutes les difficultés. Son classement approximativement chronologique rend très ardues les recherches sur un problème déterminé et la date récente de sa parution entraîne comme conséquence que dans les très nombreux ouvrages antérieurs les références à Luther le citent d'après d'autres éditions. L'auteur a donc eu l'excellente idée de concevoir et de réaliser cet ouvrage « aussi simple, avoue-t-il, que l'œuf de Colomb », mais auquel il fallait songer. Le livre comporte trois parties. Premièrement un répertoire de tous les écrits de Luther, classés par ordre alphabétique du mot vedette. Les 787 numéros de cette liste constituent en même temps un index idéologique de l'œuvre luthérienne. Tous les ouvrages pouvant figurer sous plusieurs rubriques sont répétés autant de fois qu'il le faut avec mention de renvoi. Ainsi le mot « psaume » fait l'objet des numéros 592 à 627, qui comportent aussi 195 renvois à d'autres numéros. Certains de ces numéros constituent par eux-mêmes de véritables bibliographies. Ainsi le n° 577, qui renferme l'énumération des 2082 sermons de Luther dont le texte a été conservé. Pour chaque numéro se trouve mentionné la référence aux éditions suivantes : Weimar, Erlangen, Walch (1e et 2e), Clemen, Brunswick, Munich (2 et 3) Luther Deutsch, Drews, Enders et de Wette, ainsi qu'à la biographie de Köstlin-Kawerau. Deuxièmement, une suite de 14 « clefs » permettant de s'y retrouver du premier coup dans l'une quelconque des éditions mentionnées. Enfin, une nouvelle liste des mêmes 787 numéros, cette fois rangés par ordre chronologique. Comme on le voit, un ouvrage complètement superflu pour tous ceux qui estiment suffisant de connaître Martin Luther et ses œuvres par des travaux de vulgarisation, même scientifique. Mais absolument indispensable pour tous ceux qui désirent se livrer à des recherches de première main sur le Réformateur de Wittenberg. Puissent-ils, grâce à ce guide, devenir plus nombreux, tant parmi les théologiens que parmi les historiens catholiques. R. Mols, S.J.

E. Hirsch. — *Lutherstudien*. Band II. Gütersloh, Bertelsmann, 1954, 23 × 15 cm., 273 p. Prix : 25 marks.

Durant l'entre-deux-guerres, M. E. Hirsch publia maintes contributions monographiques qui enrichirent considérablement notre connaissance de Luther et dont plusieurs points peuvent être regardés comme des acquisitions définitives. Ces diverses études parurent entre 1920 et 1940 dans des collections ou des périodiques de diffusion assez restreinte et pratiquement inconnus hors des frontières allemandes. Dix-sept de ces pièces se trouvent rassemblées dans ce deuxième volume de mélanges. Une première série concerne la personnalité et l'œuvre de Martin Luther. Elle s'ouvre par le fameux article intitulé « Initium theologiae Lutheri », paru en 1920 dans les *Mélanges Julius Kaftan* et consacré à déterminer quelle fut l'interprétation que le Réformateur donna au célèbre passage Rm 1, 17, sur le juste qui vit de la foi. Suivent des exposés, à la fois très clairs et très fouillés, sur la vocation de Luther comme réformateur, sur son histoire au cours des années cruciales 1517-1521, sur ses relations avec Caspar Schwenkfeld, sur l'idée qu'il se faisait de la lutte contre le diable, sur le passage qu'il consacre dans les *Tischreden* à l'oraison mentale. Un deuxième groupe d'études se rapporte à l'influence exercée par Luther sur quelques-uns des principaux philosophes allemands : Kant, Fichte, Schleiermacher, Hegel, Nietzsche. Les huit dernières monographies, de caractère exégétique, traitent de sa traduction de la Bible en allemand. Elles n'envisagent que des points de détail : particularités du style, manière de traduire certains mots, traductions différentes de passages identiques, modifications dans la manière de s'exprimer. On voit que ce n'est pas le philologue, soucieux d'acribie linguistique, mais l'orateur préoccupé de la diffusion du kérygme, qui apparaît au premier plan. Bref, d'excellentes études s'adressant aux divers spécialistes des branches intéressées.

R. Mols, S. J.

S. Grundmann. — *Der Lutherische Weltbund*. Grundlagen. Herkunft. Aufbau. Coll. Forschungen zur kirchlichen Rechtsgeschichte und zum Kirchenrecht. Band 1. Cologne, Böhlau Verlag, 1957, 23 × 15 cm., xx-586 p. Prix : 28 marks broché ; 32 marks relié.

Cet ouvrage inaugure une nouvelle série de monographies de droit ecclésiastique destinées à continuer les « Kirchenrechtliche Abhandlungen » interrompues depuis 1938.

Il a fait l'objet d'une thèse de doctorat à la faculté de droit de Munich en 1956, et se présente comme une contribution à l'étude juridique comparée des confessions chrétiennes. Dès sa préface, l'auteur fait remarquer avec raison que la notion même de droit œcuménique n'a pas encore acquis droit de cité et constitue un domaine pratiquement inexploré. Sa monographie sur la Confédération mondiale des églises luthériennes se présente comme un premier effort dans cette direction. On sait que cette confédération, conclue à Lund en 1947, à la suite de plusieurs tentatives de rapprochement qui débutèrent à Eisenach en 1923, s'inscrit dans la ligne des efforts œcuméniques déployés depuis un demi-siècle par les diverses confessions protestantes : conférence de Lambeth, Confédération mondiale des Eglises Réformées, Conférence mondiale des Méthodistes, Union internationale des Eglises Congrégationalistes, Confédération mondiale des Eglises Baptistes. Pour ceux qui ne connaissent le luthéranisme que du dehors, par quelques souvenirs scolaires, quelques articles de presse, et éventuellement quelques lectures de vulgarisation — ce qui est le cas de la quasi-totalité des catholiques, même cultivés — la consultation de cet ouvrage fortement structuré et solidement documenté sera des plus utiles. Il comprend trois parties. La première, de caractère théorique, expose les fondements juridiques de la notion d'Eglise et ses rouages principaux. Elle intéressera surtout les canonistes et les ecclésiologues. La deuxième est de nature historico-spatiale. Elle expose l'évolution historique et la situation actuelle des trois grands groupes confessionnels

qui se rattachent à Luther : l'allemand, le scandinave et le nord-américain. L'historien trouvera difficilement une meilleure vue d'ensemble. La troisième est proprement descriptive. Elle fait connaître la formation, la constitution, l'organisation et l'activité de la Confédération mondiale des églises luthériennes et leur signification pour le mouvement œcuménique. Elle retiendra spécialement l'attention de ceux que préoccupe plus que jamais le problème de l'union des Eglises. Ajoutons que les 20 pages de bibliographie constituent le répertoire le plus actuel sur l'histoire du luthéranisme. R. Mols, S. J.

K. Blockx. — *De veroordeling van Maarten Luther door de theologische Faculteit te Leuven in 1519.* Coll. Verhandelingen van de Koninklijke Vlaamse Academie voor wetenschappen, letteren en schone kunsten van België. Klasse der Letteren, Verhandeling n° 31. Bruxelles, Palais des Académies, 1958, 26 × 18 cm., xxxii-152 p.

En 1927 (pp. 401-435), la *N.R.Th.* publia un article du P. de Moreau sur « Luther et l'Université de Louvain ». C'est l'épisode capital des rapports entre le chef de la Réforme allemande et la célèbre université brabançonne, la part prise par la faculté de théologie dans la condamnation de Luther, qui forme cette fois l'objet d'un ouvrage entier. Ouvrage de première main, construit sur sources, comme il se doit dans une publication académique. Ce ne fut pas toujours facile, aucune pièce originale n'ayant été conservée à Louvain (elles furent, pensons-nous, victimes des événements de 1914). Pour des pièces d'une importance essentielle, il fallut se contenter d'une transcription ou d'une édition de l'époque. C'est le cas des Actes de la Faculté de Théologie, des textes des condamnations de Luther par Louvain et Cologne, de la lettre d'Adrien d'Utrecht exprimant son avis sur la censure de Louvain. En tout cas, toutes les pièces encore disponibles furent méticulcusement employées à construire une synthèse que l'on peut estimer définitive. Après avoir consacré son introduction à délimiter son sujet, à exposer l'historique du *status quaestionis,* à passer en revue les sources existantes et à présenter à ses lecteurs les principaux membres de la faculté de théologie louvaniste, auteurs de la condamnation de 1519, M. Blockx divise son exposé en sept chapitres. Comment les théologiens de Louvain apprirent à connaître la doctrine et les œuvres de Luther. Comment un conflit avec Erasme faillit se superposer à l'autre. Confection de la liste d'*Errores Excerpti,* d'après une édition de textes luthériens parus à Bâle chez Frobenius (le manuscrit original de cette liste est conservé au Vatican). Négociations des théologiens de Louvain avec leurs confrères de Cologne et censure de ces derniers. Intervention du prince-évêque de Liège, Erard de la Marck. Texte de la censure de Louvain (contrairement à l'opinion du P. de Moreau, il ne semble pas que les louvanistes aient eu, à ce moment, connaissance d'autres textes luthériens que ceux de l'édition de Frobenius ayant servi à la liste des « Errores »). Confirmation de la censure par Adrien d'Utrecht et publication. — Il se confirme que la condamnation louvaniste ne fut pas provoquée par celle de Cologne, comme plusieurs historiens allemands auraient tendance à le faire croire. Un résumé en allemand termine cet excellent exposé. R. Mols, S. J.

E. Koiller (†). — *Martin Luther und der Festbrauch.* Coll. Mitteldeutsche Forschungen, 17. Cologne, Böhlau, 1959, 23 × 16 cm., xvi-166 p. Prix : 14 marks.

Même un sujet aussi abondamment prospecté que les débuts de la Réforme en Allemagne renferme encore des domaines inexplorés. L'étude que voici se lance dans une de ces directions nouvelles : confronter Martin Luther avec le monde des coutumes en usage à son époque. Tâche délicate, s'il en est : les témoignages historiques concernant les coutumes populaires et les usages reçus étant toujours très rares et souvent incomplets. Tâche des plus fructueuses éga-

lement : elle promettait de jeter une lumière nouvelle, à la fois sur la figure du grand Réformateur, sur son influence et sur le milieu même où il vécut. Ouvrage posthume, paraissant dix ans après la mort de son auteur, il garde toujours son originalité et sa valeur. Car Erika Kohler était une des rares personnes unissant une compétence indiscutée en matière de folklore germanique à une connaissance profonde du chef de la Réforme allemande. Chargée de cours à l'Institut des sciences folkloriques de l'Université de Tubingue elle collabora aussi à l'édition weimarienne des œuvres de Luther. Elle était donc la personne la mieux qualifiée pour aborder le sujet de cet ouvrage et pour en donner un exposé valable. Pour ce faire, elle a dépouillé l'œuvre entière de Luther, sauf son édition de la Bible, et y a relevé toutes les mentions, indications ou allusions, à des coutumes se rapportant à la célébration des fêtes liturgiques ou familiales. Ces coutumes, qui faisaient partie du milieu catholique ayant servi de cadre à sa formation, le jeune Martin Luther les a connues et il a pris position à leur égard. On peut donc le considérer à la fois comme un témoin des usages en vigueur dans l'Allemagne de la première moitié du XVI[e] siècle et comme un critique dont l'influence parvint à les modifier profondément. Ce furent surtout ses lettres, ses sermons et ses Propos de Table qui recueillirent maints témoignages à ce sujet. L'auteur les a extraits, analysés, étudiés et commentés. Les fêtes nommément examinées sont : pour l'année liturgique, celles de l'Avent, surtout la saint André et la saint Nicolas, la Noël, la Nouvelle Année, la Chandeleur, le mardi gras, Pâques, la Pentecôte, la saint Jean, l'Assomption, la Dédicace, la saint Martin; pour le cycle familial, les fiançailles, le mariage, la naissance, le baptême, la mort et les funérailles.

R. Mols, S. J.

Jean Calvin. — *Institution de la religion chrétienne.* Livre IV. Nouv. édit., Genève, Labor et Fides, 1958, 25 × 18 cm., 582 p.

Du quatrième et dernier volume de l'*Institution chrétienne* de Jean Calvin, qui contient le quatrième et dernier Livre, il suffit pour ce qui est des considérations générales de reprendre ce qui a déjà été dit des trois premiers (cfr *N.R.Th.*, 1956, 206-207 et 1958, 214). Parmi les particularités de ce dernier volume on signalera l'intérêt théologique de son contenu « qui est des moyens extérieurs, ou aides dont Dieu se sert pour nous convier à Jésus-Christ, son Fils et nous retenir en lui » (titre du quatrième Livre). Ces moyens extérieurs sont concentrés, au concret, dans l'Eglise, sa discipline et particulièrement les sacrements (baptême, cène, les cinq autres sacrements n'étant pas reconnus par Calvin). Un dernier chapitre traite du gouvernement civil. Inutile de dire qu'en cette édition de 1560, la dernière parue du vivant de Calvin, la pensée de celui-ci au sujet de l'Eglise et des sacrements est fixée dans son orientation la plus opposée au catholicisme romain. Le quatrième volume contient un additif au premier Livre et des Tables. L'additif au premier Livre est dû au pasteur Michel Réveillaud dont la collaboration à l'édition n'a commencé qu'avec le deuxième volume. Il met au point ou corrige les citations et références du premier Livre (près de deux cents corrections ou additions). Les Tables sont au nombre de trois : Auteurs cités, citations bibliques, table analytique des matières. Une mention spéciale nous paraît devoir être faite de la Table des auteurs cités, qui est bien la plus complète et la plus exacte que nous connaissions. On sait que le nombre des citations et références aux Pères de l'Eglise, en particulier saint Augustin, est énorme chez Calvin. La présente Table l'établirait pour l'*Institution chrétienne* s'il était encore besoin de preuve. La connaissance que Calvin a des scolastiques n'est pas, non plus, négligeable (cfr s.v. Alexandre de Halès, Bonaventure, Duns Scot, Gratien, Lombard, Thomas d'Aquin). Par contre ses références aux philosophes païens sont plutôt clairsemées (cfr s.v. Aristote, Platon, etc.) et sans proportion avec celles des Pères ou de la Bible.

Ch. Martin, S. J.

J. Cadier. — *Calvin.* L'homme que Dieu a dompté. Genève, Labor et Fides, 1958, 19 × 13 cm., 192 p.

Assurément, rien de neuf dans cet ouvrage, après les études magistrales de tant de prédécesseurs qui ont nom Doumergue, Imbart de la Tour, Walker, Benoît, Wendel, Favre-Dorsaz, Pannier, Clavier et Schmidt. D'ailleurs, l'auteur, président de la Société Calviniste de France, n'a jamais prétendu présenter ici autre chose qu'un récit, alerte et vivant, de la vie de celui « dont Dieu s'est servi pour donner à la Réforme française du XVI^e^ siècle son chef et à celle des siècles suivants son plus grand théologien ». Excellent connaisseur de l'homme et de son œuvre, il y a parfaitement réussi. Il a laissé parler très largement les textes, dont il a choisi chaque fois les extraits les plus caractéristiques. Il a essayé de reconstituer, autant que l'indigence des sources le lui permettait, les étapes de sa conversion au protestantisme. Il s'est donné beaucoup de peine pour laver son héros de l'accusation d'avoir été un dictateur, terme passablement anachronique pour cette époque, il faut l'avouer. Qualifions-le alors de despote ou de tyran. Bien entendu, « pour faire respecter à Genève la primauté du spirituel ». Un despote sui generis par conséquent. Mais dont il n'est pas le seul exemple dans l'histoire. Evidemment, aucune ressemblance avec Richelieu; ici l'auteur a bien raison. Mais la « théocratie » du grand cardinal n'est pas la seule espèce possible, ni même la plus pure de tout mélange adventice. L'exposé des rapports avec Castellion et Bolsec et surtout celui du drame de Michel Servet sont faits avec une objectivité entière soucieuse de rétablir en tout les droits de la vérité. Quelques illustrations, parmi lesquelles un portrait composé en Allemagne au XVIII^e^ siècle au moyen de versets bibliques disposés de telle sorte que l'ensemble forme la figure de Calvin. Un bon chapitre de conclusion sur « la piété de Calvin » et une orientation bibliographique qui a sélectionné l'essentiel. R. Mols, S. J.

J. V. Pollet, O.P. — *Martin Bucer. Etudes sur la correspondance* avec de nombreux textes inédits. I. Paris, Presses Universitaires de France, 1958, 25 × 17 cm., XII-356 p. Prix : 2.800 frs.

Après les tout grands chefs de file, Luther, Zwingle et Calvin, Martin Bucer fut un des principaux penseurs et organisateurs de la Réforme protestante. Cependant, bien plus que la leur, son œuvre est restée méconnue. De ses traités, il n'existe guère que des éditions anciennes, et sa correspondance est encore pour une bonne part inédite. Or cette correspondance est d'une importance capitale pour comprendre sa pensée. Tous les historiens de la Réforme pourront donc se réjouir de voir paraître, en attendant l'édition complète et définitive, ce premier volume d'« Etudes », qui est en réalité une édition rigoureusement scientifique et savamment commentée d'un choix de textes bucériens ou en rapport avec sa vie. Textes parmi lesquels une place spécialement large fut faite aux pièces les plus significatives ou les moins accessibles de sa correspondance. Quarante-sept documents, provenant de dix fonds d'archives, surtout de Strasbourg, Zurich et Göttingen, ont été retenus pour être publiés dans ce tome. Ils sont répartis en trois groupes chronologiques : L'Union des Evangéliques; Augsbourg et Schweinfurt (1529-36); De la Concorde de Wittenberg à l'Intérim (1536-48); Années d'Angleterre (1549-51). Chaque document est précédé d'une introduction critique et explicative de l'éditeur. L'édition mentionne les variantes et est accompagnée de nombreuses notes de contenu varié : mentions bibliographiques, identité des personnages cités, références à des citations et passages analogues. L'ouvrage est indispensable pour quiconque s'intéresse à l'histoire détaillée de l'Eucharistie et à celle des débuts du protestantisme. Mais il enrichit aussi notre connaissance de certains événements majeurs de l'histoire générale. Ainsi il renferme la publication de deux lettres inédites de Bucer sur la Diète d'Augsbourg de 1530 et le schème original de l'article de la Confession tétrapolitaine qui concerne la Cène. Huit planches hors-texte, une bibliographie précise et cinq index différents achèvent de faire de cette édition partielle un instrument de travail idéal et un guide précieux. R. Mols, S. J.

S. MOURS. — *Les églises réformées en France.* Tableaux et cartes. Paris, Librairie Protestante, 1958, 24 × 19 cm., 237 p.

Une fois de plus se vérifie le fait bien connu : il y a des livres écrits pour être lus et d'autres destinés à être des instruments de travail, des guides d'orientation et de consultation. De toute évidence, l'ouvrage que voici appartient à cette seconde catégorie. Son excellent correcteur d'épreuves fut sans doute le seul à l'avoir lu d'une traite d'un bout à l'autre. Peut-être son sous-titre « Tableaux et cartes » est-il quelque peu exagéré. Car, en les mettant bout à bout, les textes suivis occupent quand même une cinquantaine de pages. Mais ils ne sont là que pour introduire et pour conclure. Le plat de résistance, c'est bel et bien l'accumulation des données positives : « des dates, des chiffres, des cartes », comme le dit fort bien, dans sa préface, le pasteur P. Bourguet, président du Conseil national de l'Eglise Réformée de France. L'ouvrage est un répertoire complet historico-géographique de tout le protestantisme réformé français. Sa composition a dû exiger des années de recherches patientes et révèle à tout instant l'homme de métier. Un véritable travail de bénédictin, soit dit sans malice. Et qui prouve que les vieilles traditions du travail bien fait ne sont pas mortes. Cinq parties dans cette somme : A. Une introduction, se composant : 1) d'un résumé chronologique des grandes dates du protestantisme français, de 1509 à 1949; 2) d'un guide indicateur des sources manuscrites et imprimées intéressant son histoire; 3) d'une bibliographie sommaire comprenant les principaux ouvrages d'ensemble, un choix de monographies régionales et locales, les meilleurs articles parus dans le Bulletin de la S.H.P.F.; 4) d'une liste des synodes nationaux. — B. Une liste complète des Eglises réformées classées par département d'après le dépouillement minutieux de toutes les sources disponibles avec date de leur fondation au XVI[e] s. et existence éventuelle aux époques suivantes. — C. Des tableaux complémentaires : date de la dédicace des temples, Eglises d'Algérie, celles du Désert au XVIII[e] s. et localités temporairement desservies aux XIX[e] et XX[e] s. — D. Un « Essai d'évaluation de la population protestante réformée du XVII[e] s. à nos jours », dont nous avons admiré la documentation et la prudence en matière statistique. — E. Disséminées à travers tout l'ouvrage, 33 cartes géographiques du plus haut intérêt montrent la répartition spatiale des Eglises à divers moments de l'histoire, la densité de la population protestante, les lieux d'origine des religionnaires émigrés, etc. Bref, pour tous les historiens de l'Eglise de France après 1560, ce livre n'est pas seulement utile, il est indispensable.

R. Mols, S. J.

G. LAGNY. — *Le réveil de 1830 à Paris et les origines des diaconesses de Reuilly.* Paris, Association des Diaconesses, 1958, 19 × 14 cm., 196 p. Prix : 550 frs.

Bien peu de catholiques savent qu'il existe chez les protestants des groupements féminins qui présentent de nombreuses similitudes avec nos congrégations religieuses : elles vivent en communauté, obéissent à une règle et à des supérieures, observent le célibat, sont liées par des promesses. Toutefois leur genre de vie, loin d'être juridiquement reconnu comme un état de perfection, a suscité dans les milieux réformés de nombreuses oppositions principielles. Par analogie entre leurs fonctions et celles en usage dans l'Eglise primitive on les appelle des « diaconesses ». Il y en a de nos jours dans une vingtaine de pays, surtout en Allemagne où leur nombre atteindrait 47.000. Il y en a aussi en France : 7 communautés, groupant quelque 350 membres. C'est l'histoire de la plus ancienne d'entre elles, dont les origines se trouvent racontées dans ce volume. Œuvre commune du pasteur Antoine Vermeil et de sœur Caroline Malvesin, les diaconesses se constituèrent en communauté dans un immeuble de la rue des Trois Sabres à Reuilly (quartier est de Paris). C'était en automne 1841. Les premières postulantes arrivèrent d'Arras, puis de Bordeaux. L'inauguration officielle eut lieu le 24 avril 1842, avec l'approbation officielle des deux Consistoires, réformé et luthérien, de la capitale. L'œuvre émigra trois ans plus tard

dans une propriété plus spacieuse, sise au 95 de la rue de Reuilly. Elle avait comme principales branches d'activité : un « refuge » pour jeunes filles menacées ou repenties, des visites à domicile, un dispensaire, une maison de santé, une école pour enfants du quartier, une salle d'asile, une pouponnière, une école d'apprentissage, une bibliothèque populaire. Ses effectifs ne cessèrent de croître durant tout un siècle. Dès 1871, le nombre des « sœurs consacrées » frôlait les 50; actuellement elles dépassent 90. En une suite progressive d'engagements, les aspirantes, novices, puis sœurs-diaconesses promettent une vie de service (« Hésiteriez-vous à vous faire servantes pour celui qui, pour vous sauver, s'est fait serviteur? »), une vie de dépouillement (« plein renoncement de soi-même »), une vie totalement consacrée « à l'avancement du règne de Dieu dans les âmes ». Les difficultés ne manquèrent pas, surtout vers le milieu du siècle dernier : incompréhensions et accusations de déviationisme catholiciste. Mais l'œuvre se maintint vaillamment : elle parvint même à essaimer en France et dans les pays de mission. Grâce à l'initiative de l'auteur, qui a dépouillé toutes les archives privées et maintes monographies, une page trop peu connue de l'histoire du christianisme français au XIX[e] s. se trouve désormais écrite à la gloire de Jésus-Christ.

R. Mols, S. J.

J. Schneider et J. Beckmann. — *Kirchliches Jahrbuch für die evangelische Kirche in Deutschland. 1957* et *1958*. 84. et 85. Jahrgang. Gütersloh, Bertelsmann, 1958 et 1959, 23 × 15 cm., xvi-279 p. et xvi-436 p.

Comme d'habitude, ces annuaires de l'Eglise Evangélique allemande comportent des études théoriques, des pièces documentaires et du matériel statistique. Le tout visant à donner une idée de la situation d'ensemble et des principaux événements ayant marqué les années 1957 et 1958. Notons en particulier le deuxième synode de Berlin, l'accord conclu avec la République fédérale sur l'aumônerie protestante de la nouvelle armée, les prises de position en matière électorale, les déclarations concernant le problème atomique, l'action sociale et caritative, le développement des mouvements de jeunesse, la participation aux activités œcuméniques (deux exposés très documentés de plus de 50 pages chacun), les relations interconfessionnelles, les questions ayant amené des frictions entre catholiques et protestants, la situation des étudiants en théologie évangélique (rapport très intéressant du professeur D. G. Friedrich). Deux exposés très documentés en une centaine de pages font connaître les difficultés auxquelles se heurte l'Eglise luthérienne dans les régions relevant de la République démocratique. Les tableaux statistiques montrent la situation des paroisses au 31.12.1957 et 1958, les signes de la vitalité religieuse en 1955 et 1956 et la répartition du personnel pastoral au 1.3.1957 et au 31.12.1958 d'après l'âge, le sexe et la profession. On remarque entre autres que, si les conversions et les défections se font équilibre dans les pays de la République fédérale, il en va tout autrement en République démocratique : compte tenu des chiffres manquants, le déficit pourrait atteindre 100.000 pour une seule année. On apprend que le nombre des pasteurs en fonction s'est accru de 180 unités par an et atteint 13.233; il faut y ajouter 3820 ecclésiastiques employés à des tâches non-pastorales et quelque 3000 émérites. On constate que le pourcentage des participants à la Cène oscille entre 48 en Bavière et 11 à Brême, la proportion des sexes étant ordinairement de 2 femmes pour un homme. D'autres données très intéressantes concernent les mariages mixtes et les baptêmes d'enfants qui en sont issus : on remarque que, plus la région est protestante, plus forte est la proportion de ces enfants baptisés par un pasteur (63 % à Hambourg; 37 % en Rhénanie). Bref, une mine précieuse pour les recherches de sociographie religieuse comparée.

R. Mols, S. J.

OUVRAGES ENVOYES A LA REDACTION

Annali Lateranensi. XXI-XXII. Cité du Vatican, 1957-1958, 382-406 p.

Antonelli M. T. et Schiavone M. — *Studi in onore di M. F. Sciacca.* Milan, Marzorati, 1959, xii-248 p.

Batllori M., S. J. — *Balmes i Casanovas.* Barcelone, Editorial Balmes, 1959, 219 p. 50 pts.

Bellemare R. — *Le sens de la créature dans la doctrine de Bérulle.* Bruges, Desclée De Brouwer, 1959, 188 p. 69 frs.

Biffi G. — *Colpa e libertà.* Venegono Inf. (Varese), La Scuola Cattolica, 1959, iv-256 p. 1500 lires.

Binet J. — *Le mariage en Afrique noire.* Paris, Cerf, 1959, 178 p. 6,60 frs.

Bléss H. — *Inleiding tot de pastorale psychopathologie.* Maaseik, Romen en Zonen, 1959, 208 p. 170 frs broché; 195 frs relié.

Borne E. — *Dieu n'est pas mort.* Paris, A. Fayard, 1959, 128 p. 3,50 frs.

Bosch D. — *Die Heidenmission in der Zukunftsschau Jesu.* Zurich, Zwingli-Verlag, 1959, 210 p. 19 frs.

Cardoso J., S. J. — *El Martirologio Católico de Nuestros Dias. Los Mártires Mexicanos.* 2e édit., Mexico, Buena Prensa, 1958, xxii-480 p. $ 2.95.

Castelli E. — *L'enquête quotidienne.* Paris, P.U.F., 1959, vi-136 p. 8 frs.

Catholicisme hier, aujourd'hui, demain. Fasc. 20 : *Histoire-Hyvernat.* Paris, Letouzey et Ané, 1959, col. 769-1152. 20 frs; en souscription : 15 frs.

Chauchard Dr P. — *L'être humain selon Teilhard de Chardin.* Paris, Gabalda, 1959, 240 p. 9 frs.

Chavez J. H., S. J. — *Teologia.* II. *La moral.* Mexico, Buena Prensa, 1958, 336 p. $ 2.25.

Claret (S. Antonio Maria). — *Escritos autobiograficos y espirituales.* Edit. J. M. Viñas, C.M.F. Madrid, 1959, Vida Religiosa, xvi-961 p. 105 ptas.

Congar Y. M.-J., O.P. — *Vaste monde ma paroisse.* Paris, Témoignage chrétien, 1959, 228 p. 6 frs.

Cramer K. — *Genesis 1-11 : Urgeschichte?* Tubingue, Mohr, 1959, 61 p. 3,80 mks.

Daniel-Rops. — *S. Paul conquérant du Christ.* Paris, France empire, 1959, 278 p.

Dawson Chr. — *The Movement of World Revolution.* Londres, Sheed & Ward, 1959, viii-179 p. 13 sh. 6 d.

Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques. Fasc. 80-81 : *Dioscore-Dummo.* 2 vols, Paris, Letouzey, 1959, col. 513-1024, 20 frs par fasc.

Dictionnaire de la Bible. Supplément. Fasc. XXXI-XXXII : *Mythe-Oracle.* Paris, Letouzey et Ané, 1958-1959, col. 257-768. 20 frs par fasc.

Dictionnaire de Théologie catholique. Tables générales. Fasc. 7-8 : *Fidélité-Héfelé.* Paris, Letouzey, 1958-1959, col. 1521-2032. 20 frs par fasc.

Drouzy M., O.P. — *La double vocation de sainte Thérèse de Lisieux.* Bruxelles, Pensée catholique, 1959, 94 p.

Dumbarton Oaks Papers. Number Thirteen. Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1959, x-273 p. $ 10.00.

Dupont J., O.S.B. — *Mariage et divorce dans l'Evangile.* Bruges, Desclée De Brouwer, 1959, 240 p. 150 frs.

Dutli-Rutishauser M. — *Il lui sera beaucoup pardonné.* Tournai, Casterman, 1959, 292 p. 93 frs.

Emery P.-Y. — *Le sacrifice eucharistique selon les théologiens réformés français du XVIIe siècle.* Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1959, 88 p.

Empain L. — *Les saints nous parlent.* 3e édit., Namur, Edit. du Soleil Levant, 1959, 240 p. 64 frs.

Evangile (L') selon Thomas. Texte copte. Paris, Presses Universitaires de France, 1959, viii-62 p. 10 frs.

Femmes africaines. Paris, Le Centurion, 1959, 192 p. 9 frs.

Friedmann A. — *Paris, Ses rues, ses paroisses du moyen âge à la révolution.* Paris, Plon, 1959, xxxii-439 p., 24 pl., 4 plans.

Gräf H. J., S.V.D. — *Palmenweihe und Palmenprozession in der lateinischen Liturgie.* Kaldenkirchen, Steyler Verlag, 1959, xxiv-172 p. 19,80 marks.

HÄRING B., C.ss.R. — *La loi du Christ.* Tome III. *Théologie morale spéciale. La vie en communion fraternelle.* Tournai, Desclée et C^ie^, 1959, 773 p.
HAFNER, W., O.S.B. — *Der Basiliuskommentar zur Regula S. Benedicti.* Munster, Aschendorff, 1959, XX-158 p., 3 taf., 9 Beil. 19,80 marks.
HAGMAIER G., C.S.P. et GLEASON R. W., S. J. — *Counselling the Catholic.* New York, Sheed and Ward, 1959, XIV-301 p. $4.50.
HARDON J. A., S. J. — *Las Iglesias Protestantes de América.* Mexico, Buena Prensa, 1959, 420 p. $4.00.
HEALY E. F., S. J. — *Etica medica.* Mexico, Buena Prensa, 1959, XXII-490 p. $6.25.
HORATCZUK M. S. J. — *Un grain d'ironie, sel de vertu.* Tournai, Casterman, 1959, 124 p. 72 frs.
HUPPENBAUER H. W. — *Der Mensch zwischen zwei Welten.* Zurich, Zwingli Verlag, 1959, 132 p. 19 frs.
IGLESIAS E., S. J. — *¡Me Hizo Maravillas!* Mexico, Buena Prensa, 1958, 368 p., $2.50.
— *Un Oasis.* Mexico, Buena Prensa, 1959, 152 p. $0.85.
KENYON F. et ADAMS A. W. — *Our Bible and the Ancient Manuscripts.* Londres, Eyre & Spottiswoode, 1958, 5^e^ éd., 352 p. 42 sh.
KIRFEL W. — *Symbolik des Buddhismus.* Stuttgart, Hiersemann, 1959, 128 p. 24 marks.
— *Symbolik des Hinduismus und des Jinismus.* Ibid., 167 p. 30 marks.
KOCH K. — *Die Priesterschrift von Exodus 25 bis Leviticus 16.* Goettingue, Vandenhoeck et Ruprecht, 1959, 108 p. 10,80 marks.
KUHAR A. L. — *The Conversion of the Slovenes.* Washington, League of C.S.A., 1959, XII-232 p. $5.00.
KUHN H. — *Sokrates.* Munich, Kösel-Verlag, 1959, 224 p. 15,50 marks.
LAMBERT P. — *La doctrine coopérative.* Bruxelles, Les propagateurs de la Coopération, 1959, 326 p.
LANVERSIN (F. DE), S. J. — *La Révélation. Ecriture, Tradition, magistère.* Beyrouth, Imprimerie Catholique, 1959, 62 p.
LAZZATI G. — *Sapienza Cristiana.* Milan, Vita e Pensiero, 1959, 108 p. 750 lires.
LODETTI M. — *La matière imaginaire.* Paris, Peyronnet, 1959, 278 p. 12 frs.
LOVY R.-J. — *Les origines de la Réforme française : Meaux, 1518-1546.* Paris, Librairie protestante, 1959, 254 p.
LÜTHI W. — *Les Actes des Apôtres.* Genève, Labor et Fides, 1959, 296 p.
MARITAIN J. et R. — *Liturgie et contemplation.* D. D. B., 1959, 100 p. 48 frs.
MAURY P. — *L'eschatologie.* Genève, Labor et Fides, 1959, 88 p.
MENDIGAL L. — *Découverte de l'Eglise.* Paris, Spes, 1959, 304 p. 15 frs.
MONDOLFO R. — *La comprensione del soggetto umano nell'antichità classica.* Florence, La Nuova Italia, 1958, XII-758 p. 4.500 lires broché ; 5.000 lires relié.
MORE (S. THOMAS). — *Dialogue du réconfort dans les tribulations.* Edit. M.-Cl. LAISNEY. Namur, Edit. du Soleil Levant, 1959, 304 p. 66 frs.
MOSSAND M. J. — *Broussailles et bourgeons.* Paris, Edit. Ouvrières, 1959, 93 p. 3,60 frs.
MOULE C. F. D. — *An Idiom Book of New Testament Greek.* 2^e^ édit., Cambridge, University Press, 1959, XII-246 p. 30 sh.
NOTH M. — *Das zweite Buch Mose. Exodus.* Goettingue, Vandenhoeck et Ruprecht, 1959, VI-230 p. 8,50 marks broché ; 11,50 marks relié.
O'BRIEN J. J. — *The Remission of Venial Sin.* Washington, The Catholic University of America Press, 1959, VIII-120 p. $1.50.
ORIGÈNE. — *Esprit et feu.* I. *L'âme.* Paris, Edit. du Cerf, 1959, 168 p.

Les Gérants : ETABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.
Administrateur-Délégué : LOUIS CASTERMAN, Tournai.

Imprimé en Belgique — *Printed in Belgium.*